

האוניברסיטה העברית  
סדרת ספרים לחקר המקרא מיסודו של ס"ש פרי

---

# עשרת הדיברות

## בראי הדורות

ערך  
בן-ציון סגל

ירושלים תשמ"ו  
הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית

## חלוקת עשרת הדיברות לפסוקים ולדיברות

מאת

מרדכי ברויאר

א. נוסח הטעמים של דיבר "אנכי"

עשרת הדיברות מוטעמים בשתי מערכות של טעמים. המערכה האחת, הקרויה "טעם תחתון", מחלקת על-פי מתכונת רגילה של פסוקים; והמערכה השנייה, הקרויה "טעם עליון", מחלקת על-פי דיברות. שתי המערכות האלה באות כאחת בכתב-היד וברוב הדפוסים: סימן הטעם העליון רשום עם סימן הטעם התחתון, שניהם באותה תיבה, וברוב המקרים גם באותה אות. וזה סדר ההטעמה בשתי המערכות האלה:

בטעם העליון, כל דיבר הוא פסוק שלם: לא רק הדיברות, שאורכם כאורך פסוק רגיל (כגון "לא תשא"), אלא גם הדיברות הארוכים ("לא יהיה לך", "זכור") והדיברות הקצרים ("לא תרצח", "לא תנאף", "לא תגנב", "לא תענה"). כנגד זה, בטעם התחתון כל פסוק הוא במתכונת הרגילה של הפסוקים. ולפיכך שני הדיברות הארוכים מתחלקים לארבעה פסוקים כל אחד, וארבעת הדיברות הקצרים מצטרפים לפסוק אחד.

שתי המערכות האלה ראויות להיות זהות באותם הדיברות, שאורכם הוא כאורך פסוק רגיל. וכך אנחנו מוצאים באמת בשלושה דיברות מסוג זה ("לא תשא", "כבוד", "לא תחמד"); כל אחד מהם הוא פסוק שלם לעצמו בשתי מערכות הטעמים: כדיבר — בטעם העליון; כפסוק רגיל — בטעם התחתון. אולם יוצא מכלל זה הדיבר הראשון של עשרת הדיברות ("אנכי"); הוא דיבר בעל מתכונת רגילה של פסוקים, ואף-על-פי-כן יש בו שתיים או שלוש מערכות של טעמים: שתי מערכות שהיו נהוגות בתקופת המסורה, ומערכה שלישית, שנוספה עליהן בתקופה מאוחרת יותר.

בתקופת המסורה הטעימו את הדיבר הראשון בשתי מערכות של טעמים; מערכה אחת סיימה את הדיבר בסילוק:

אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ  
מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים: לֹא-יְהִיגָה-לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל-פָּנָי:  
לֹא-תַעֲשֶׂה-לְךָ פֶסֶל וְכָל-תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם וּמַמָּעַל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ  
מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּמַּיִם וּמִתַּחַת לָאָרֶץ: לֹא-תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם כִּי  
אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵל קָדָשׁ וְעֹן אֲבֹת עֲלֵי-בָנִים עַל-שְׁלֵשִׁים וְעַל-  
רַבְעִים לְשָׁנָאִי: וְעַשֵּׂה חֶסֶד לְאֵלִפַּיִם לְאַהֲבֵי וּלְשֹׂמְרֵי מִצְוֹתַי: לֹא  
תֵשֵׂא אֶת-שֵׁם-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׁוּא כִּי לֹא יִנָּקֶה יְהוָה אֶת-אֲשֶׁר-יֵשֵׂא אֶת-  
שְׁמוֹ לְשׁוּא:

זָכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעֹשֶׂת כָּל-מְלָאכָתְךָ:  
וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא-תַעֲשֶׂה כָל-מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ-  
וּבִתְךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתְּךָ וּגְרֶךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ: כִּי שֵׁשֶׁת-יָמִים עָשָׂה  
יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ אֶת-הַיָּם וְאֶת-כָּל-אֲשֶׁר-בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם  
הַשְּׁבִיעִי עַל-כֵּן בִּרְךָ יְהוָה אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ:  
אֵין-אֲבִיךָ וְאֵת-אִמְךָ לְמַעַן יֵאָרְכוּ יָמֶיךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ  
נָתַן לְךָ: לֹא תִרְצָח: לֹא תִגְאֹף: לֹא  
תִגְנוֹב: לֹא-תַעֲנֶה בְרֵעֶךָ עַד שֹׁקֶר: לֹא תִחְמַד בֵּית  
רֵעֶךָ לֹא-תִחְמַד אִשְׁת רֵעֶךָ וְעַבְדּוֹ וַאֲמָתוֹ וְשׁוֹרוֹ וְחֲמֹרֹו וְכָל  
אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ:

## בטעם התחתון

אָנְכִי יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ  
מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים לֹא-  
יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל-  
פְּנֵי: לֹא-תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל-  
תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל  
וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּמַּיִם  
מִתַּחַת לָאָרֶץ: לֹא-תִשְׁתַּחֲוֶה  
לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם כִּי אֲנֹכִי יְהוָה

## בטעם העליון

אָנְכִי יִהְיֶה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ  
מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: לֹא-  
יִהְיֶה-לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל-  
פְּנֵי לֹא תַעֲשֶׂה-לְךָ פֶסֶל וְכָל-  
תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם וּ מִמַּעַל  
וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּמַּיִם  
מִתַּחַת לָאָרֶץ לֹא-תִשְׁתַּחֲוֶה  
לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם כִּי אֲנֹכִי יְהוָה

אֱלֹהֶיךָ אֵל קָדָשׁ פֶּקֶד עֵזְרָתְךָ אֶת עַמִּי-בָנִים עַל-שְׁלֹשִׁים וְעַל-רַבָּעִים  
לְשָׁנָאִי: וְעַשֵּׂה חֶסֶד לְאֵלֶּפֶים  
לְאֶהֱבִי וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתַי: לֹא תִשָּׂא אֶת-שֵׁם-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ  
לְשׁוֹא כִּי לֹא יִנָּקֶה יְהוָה אֶת אֲשֶׁר-יִשָּׂא אֶת-שְׁמוֹ לְשׁוֹא:

זְכוֹר אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ:  
שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל-  
מְלָאכָתְךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת  
לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא-תַעֲשֶׂה כָּל-  
מְלָאכָה אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ עֲבָדְךָ  
וְאִמָּתְךָ וּבְהֶמְלֶחֱךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר  
בְּשַׁעְרֶיךָ: כִּי שֵׁשֶׁת-יָמִים עָשָׂה

יְהוָה אֶת-הַשָּׁמַיִם וְאֶת-הָאָרֶץ אֶת-הַיָּם וְאֶת-כָּל-אֲשֶׁר-בָּתוֹךָ  
וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל-כֵּן בֵּרַךְ יְהוָה אֶת-יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ:

כִּבְדֹּת אֶת-אֲבִיךָ וְאֶת-אִמְּךָ לְמַעַן יָאָרְכוּךָ וְיִיךָ  
עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ:

לֹא תִרְצַח לֹא תִנָּגֵף לֹא תִנָּגֵב  
לֹא-תַעֲנֶה בְרַעַף עַד שִׁקָּר: לֹא-תַעֲנֶה בְרַעַף עַד שִׁקָּר:

לֹא תִחַמֵּד בֵּית רֵעֶךָ לֹא-תִחַמֵּד אִשְׁתִּי רֵעֶךָ  
וְעַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ וְשׁוֹרְךָ וְחֹמְלְךָ וְכָל אֲשֶׁר לְרַעֲךָ:

אֲנִכִּי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים  
וּמַעֲרָכָה אַחֶרֶת סִימָה אֶת הַדִּבְרֵי בַּתְּנֹחַ:

אֲנִכִּי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים  
שְׁתֵּי הַמַּעֲרָכוֹת הָאֵלֶּה הֵיוּ בָּאוֹת כְּאַחַת בְּתַקּוּפַת הַמַּסּוּרָה; וְזֶה נֹסַח בְּכַתְבִּי  
הַיָּד הָעֵתִיקִים,<sup>1</sup> שֶׁנִּכְתְּבוּ בְּסֻמּוֹךְ לְתַקּוּפָה זֹאת:

אֲנִכִּי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים  
הַמַּשְׁמָעוֹת הַתַּחְתּוֹנוֹת שֶׁל שְׁתֵּי הַמַּעֲרָכוֹת הָאֵלֶּה אֵינָנָה יָכוּלָה לִהְיוֹת מוֹטֶלֶת  
בְּסֻפָּה: מַעֲרַכַת הַסִּילּוֹק רֹאֶה אֶת דִּבְרֵי "אֲנִכִּי" כְּפֶסֶק לַעֲצָמוֹ; וְאִילוּ מַעֲרַכַת  
הָאֶתְנַח יוֹצֵרֶת פֶּסֶק הַכּוֹלֵל אֶת דִּבְרֵי "אֲנִכִּי" וְאֶת הַפֶּסֶק הָרִאשׁוֹן שֶׁל דִּבְרֵי "לֹא  
יִהְיֶה לָּךְ" עַל פִּי הַטַּעַם הַתַּחְתּוֹן.

כְּמוֹכֵן לֹא הִיא סֶפֶק בְּתַקּוּפַת כְּתִיב־הַיָּד הָעֵתִיקִים, אִיךְ מַשְׁתַּלְבוֹת שְׁתֵּי  
הַמַּעֲרָכוֹת הָאֵלֶּה בְּמַסְגֶּרֶת הַטַּעַם הַתַּחְתּוֹן וְהַטַּעַם הָעֲלִיוֹן. שֶׁכֵּן כְּתִיב־הַיָּד נוֹהֲגִים  
לְהַקְדִּים אֶת סִימְנֵי הַטַּעַם הַתַּחְתּוֹן לְסִימְנֵי הַטַּעַם הָעֲלִיוֹן. וְהָאִיל וְכֵאֵן הִקְדִּימוּ אֶת  
הָאֶתְנַח לְסִילּוֹק — וְאֶת הַמוֹנֵחַ לְמַרְכָּא — הִרִי מוֹכַח, שֶׁמַּעֲרַכַת הָאֶתְנַח קְשׁוּרָה  
לְטַעַם הַתַּחְתּוֹן,<sup>2</sup> וְאִילוּ מַעֲרַכַת הַסִּילּוֹק קְשׁוּרָה לְטַעַם הָעֲלִיוֹן.

שִׁילּוֹב זֶה שֶׁל שְׁתֵּי הַמַּעֲרָכוֹת הָאֵלֶּה מוֹכַח גַּם עַל־פִּי דְקֻדּוֹק הַטַּעֲמִים. שֶׁכֵּן  
הַפֶּסֶק, שֶׁמַּעֲרַכַת הָאֶתְנַח מַשְׁמַשׁת בּוֹ, מִסְתֵּיִם בְּסוּף הַקֶּטֶע "לֹא יִהְיֶה לָּךְ אֱלֹהִים  
אַחֵרִים עַל פְּנֵי"; אִולם אֵין סִילּוֹק בְּתִיבַת "עַל פְּנֵי" אֲלֵא בְּמַסְגֶּרֶת הַטַּעַם הַתַּחְתּוֹן.  
נִמְצָא, שֶׁמַּעֲרַכַת הָאֶתְנַח יָכוּלָה לִהְיוֹת קְשׁוּרָה רַק לְטַעַם הַתַּחְתּוֹן; וּמִכָּאֵן,  
שֶׁמַּעֲרַכַת הַסִּילּוֹק קְשׁוּרָה לְטַעַם הָעֲלִיוֹן.

אִולם עֲצֵם הַהִטְעָמָה הַכּוֹפֵלָה שֶׁל דִּבְרֵי "אֲנִכִּי" מַעֲוֹרֶרֶת קִשְׁיִים; שֶׁהִרִי דִּבְרֵי זֶה  
עָשׂוּי בְּמַתְכוֹנֶת הָרִגִּילָה שֶׁל הַפֶּסֶקִים, וּמִשּׁוֹם כֵּךְ הוּא רָאוּי לְהִיחָשֵׁב פֶּסֶק לַעֲצָמוֹ  
בְּכָל שִׁטּוֹת הַהִטְעָמָה: כְּדִיבֵר — בְּטַעַם הָעֲלִיוֹן; כְּפֶסֶק רִגִּיל — בְּטַעַם הַתַּחְתּוֹן.  
דִּי לֹא אִפּוֹא בְּמַעֲרָכָה אַחַת שֶׁל טַעֲמִים — הִיא מַעֲרַכַת הַסִּילּוֹק.

שְׂאֵלָה זֹאת הַחֲרִיפָה בְּמֵאוֹת הַשָּׁנִים שֶׁלֹּאֲחֶר תַּקּוּפַת הַמַּסּוּרָה. בְּאוֹתָהּ תַּקּוּפָה  
נֹסְפָה מַעֲרָכָה שְׁלִישִׁית לְדִיבְרֵי הָרִאשׁוֹן, וְזוֹ הַסְתִּימָה בְּרַבִּיעַ. אִילוּ נִתְקַבְּלָה  
מַעֲרָכָה זֹאת בְּשִׁלְמוֹתָהּ, הִיָּה זֶה נֹסַחָה:

אֲנִכִּי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים

1 כְּתִיבִיד לִינִיגְרָאד B 19a, כ"י המוזיאון הבריטי Or. 4445, כ"י ששון 507 ר' 1053.  
2 וכן מוכח מכ"י ששון 507. רשום שם בגיליון בצד הדיבר הראשון: אֲנִכִּי טַעַם קֶדֶם הָעֵרָה  
דוּמָה רְשׁוּמָה בְּכ"י זֶה בְּצֵד רֹבֵעַ רֵאשִׁי הַפֶּסֶקִים שֶׁל הַטַּעַם הַתַּחְתּוֹן: כְּגוֹן זְכוֹר טַעַם קֶדֶם;  
שֶׁשֶׁת טַעַם קֶדֶם. בְּכָל הָעֵרֹת הָאֵלֶּה "טַעַמָא קֶדֶמָא" הוּא הַטַּעַם הַתַּחְתּוֹן.

אולם מערכת הרביע איננה מצויה בשלמות בשום מקום, אלא היא נמסרה בכל המסירות רק באופן חלקי. וזה נוסח הדיבר הראשון במסירות המאוחרות:

מקראות גדולות, דפוס ויניציאה, רפ"ו, פרשת יתרו:

אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּנֵי עַבְדִּים

מקראות גדולות, דפוס ויניציאה, רפ"ו, פרשת ואתחנן:

אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּנֵי עַבְדִּים

כתבי יד ספרדיים:

אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּנֵי עַבְדִּים

בכל הנוסחים האלה כבר ניכרת חדירת מערכת הרביע לדיבר "אנכי". אולם

הייתה זו רק חדירה חלקית: שכן כבר היו שם שתי המערכות הקדומות, של

האתנח ושל הסילוק, וקשה היה להוסיף עליהן מערכה שלישית. משום כך,

בנוסח אחד (רפ"ו, יתרו) חדר רק הרביע עצמו — שהוא עיקר המערכת — והוא

מסומן בתיבת "עבדים", ובנוסח השני (רפ"ו, ואתחנן) חדרה מערכת הרביע לכל

תיבה, שעדיין היה בה מקום פנוי, שאיננו מסומן בשום טעם; הרי אלו התיבות

"הוצאתיך מארץ מצרים", "עבדים", שמערכות הסילוק והאתנח מסומנות בהן

למטה מן התיבה, ומערכת הרביע מסומנת בהן למעלה מן התיבה. בנוסח

השלישי (כ"י ספרדיים) חדרה מערכת הרביע לכל תיבה, שעדיין לא היה בה

יותר מטעם אחד; הרי אלו התיבות "אשר הוצאתיך מארץ מצרים", שמערכות

הסילוק והאתנח מסומנות בהן על-ידי טעם משותף. והצד השווה שבכל הנוסחים

הוא, שמערכת הרביע לא יכלה לחדור לחלקו הראשון של הדיבר: "אנכי ה'

אלהיך"; שהרי התיבות כבר מסומנות שם בשני טעמים, אחד למעלה מן התיבה,

ואחד למטה הימנה.<sup>4</sup>

3 כך הוטעם במהדורת Snaitch, לונדון 1958, המוגהת על-פי כתב-יד ספרדיים. ונוסח זה

הובא גם בתנ"ך גינצבורג; אלא ששם הפרידו את המערכות, וייחסו את השילוב של

מערכות האתנח והרביע למערכאי — ואת מערכת הסילוק למדנחאי.

4 כמו כן אפשר, שמטעמי מערכת הרביע לא הרגישו כלל בחסרון הפזר ומשרתיו — בחלקו

הראשון של הדיבר. כי הם ביקשו להשלים את מערכת הרביע רק מבחינה מוסיקלית —

על-ידי הגרש ומשרתיו; אך לא עמדו על כך, שיש צורך להשלים אותה גם מבחינה

תחבירית — על-ידי הפזר ומשרתיו. וכעין זה אנחנו מוצאים גם כמעשה ראובן (בר' לה,

כב, כג): מערכת האתנח ("ישראל") הושלמה שם רק מבחינה מוסיקלית (מן "וילך"

ואילך), אך לא מבחינה תחבירית (מן "ויהי" ועד "ההוא"). וראה על כך בהערות הרב ברכר

(בתנ"ך "יהואש"), שם וכאן.

לפי זה, טעותם של מטעמי מערכת הרביע היא מעין הטעות של המדקדים האחרונים —

אור תורה (אר"ת), מנחת שי (מ"ש), ר' שלמה דובנא (רש"ד) ור' וואלף היידנהיים (רוו"ה)

— שנעמד עליה בהמשך. וראה גם הערה 6.

בשניים מן הנוסחים שהובאו לעיל — רפ"ו, יתרו; כ"י ספרדיים — אין כוחה של מערכת הרביע יפה לפגוע במערכה קדומה. ולפיכך גם אחרי שחדרה לחלקו השני של הדיבר, היא רק נוספת שם על מערכות הסילוק והאתנח, ואין היא באה במקום אחת מהן; ונמצאו אפוא שלוש מערכות בחלקו השני של הדיבר. שונה הדבר בנוסח רפ"ו, ואתחנן: שם נפגעה מערכת האתנח בעקבות חדירת מערכת הרביע, ונמחק האתנח בתיבת "עבדים". ומסתבר, שהנקדן של נוסח זה לא הבין, איך שלושה טעמים באים בתיבה אחת: סילוק, אתנח ורביע. משום כך מחק את האתנח, וקיים את שני חבריו; כי הללו כבר היו מאוששים בתיבה על-ידי הטעמים שלפניהם: הרביע — על-ידי הגרש ומשרתיו; הסילוק — על-ידי המרכא שלפניו; כנגד זה לא היה כל סיוע לאתנח בחלקו השני של הדיבר. משום כך קיים בתיבה זו רק את הסילוק והרביע, ודחה מפניהם את האתנח. ואף-על-פי שהרביע הוא מחודש, והאתנח קדום — הוציא ישן מפני חדש.

שלוש המערכות, המצויות — בתקופה המאוחרת — בדיבר "אנכי", נידונו בהרחבה על-ידי חכמי ישראל, שעסקו במסורה ובנוסח המקרא. ביניהם יש להזכיר את הגדולים שבהם: ר' מנחם די לונזאנו, בעל "אור תורה" (או"ת), ר' ידידיה נורצי, בעל "מנחת ש"י" (מ"ש), ר' שלמה דובנא, בעל "תיקון סופרים" (רש"ד), ר' וואלף היידנהיים<sup>5</sup> (רו"ה). בימיהם של החכמים האלה כבר נשתכח נוסח כתב-היד העתיקים והכירו בדרך-כלל רק את שני הנוסחים, שהועתקו במהדורת רפ"ו. בנוסחים אלה ניכרת השפעתן המלאה או החלקית — של כל שלוש המערכות שתוארו לעיל. והואיל ואין זה מתקבל על הדעת, שדיבר "אנכי" יוטעם בשלוש מערכות טעמים, היה צורך לבחור בשתיים ולדחות את השלישית. ואחר כך היה צורך לקבוע את טיבן של השתיים שנבחרו: איזו מהן קשורה לטעם התחתון, ואיזו קשורה לטעם העליון.

האמת ניתנה להיאמר: אף-על-פי שכבר נשתכח באותה תקופה נוסח כתב-היד העתיקים, לא היו שאלות אלה צריכות להתעורר כלל. שכן מערכת הרביע היא משובשת מתוכה, ומקורה המאוחר גלוי לעין — גם אם אין נוקים לעדות כתב-היד; שהרי היא מצויה בכל המסירות רק באופן חלקי; ואילו מערכות הסילוק והאתנח מצויות בשלמות בכל המסירות — או לפחות בחלק מהן. ועל-פי זה אפשר היה להוכיח, שמערכת הרביע היא מערכה מאוחרת; תדע שכן, שהרי הצליחה לחדור רק לחלקו השני של הדיבר. אולם אף-על-פי שזה הוא שיקול מכריע, הוא לא עלה כלל על דעת החכמים,

שעסקו בסוגיה זו. ודבר זה תלוי בסיבות היסטוריות: חיבורי המסורה של ימי הביניים עסקו רק בכללים המוסיקליים של הטעמים; ואילו הכללים התחביריים של הטעמים לא נידונו בהם כלל. משום כך לא היה זה ידוע לכל אדם, שהזקף של "אלהיך" יכול לחלק כאן רק את תחום שלטונו של האתנח, ואילו תחום שלטונו של הרביע חייב להתחלק על-ידי פזר. כתוצאה מכך לא הרגישו כלל בחסרונו של הפזר במסגרת מערכת הרביע, אלא היו סבורים, שהזקף, המשמש במסגרת מערכת האתנח — הוא עצמו משמש גם במסגרת מערכת הרביע.<sup>6</sup> וכך נוצרו להם שלוש מערכות של טעמים, שכל אחת מהן מצויה בשלמות לפחות בנוסח אחד של רפ"ו:

מערכת הסילוק — בשתי הפרשות: יתרו, ואתחנן:

אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּתֵּי עַבְדִּים  
מערכת האתנח — בפרשת יתרו:

אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּתֵּי עַבְדִּים  
מערכת הרביע — חלקית בפרשת יתרו, מלאה בפרשת ואתחנן:

אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּתֵּי עַבְדִּים  
בתפיסה זו שוב אין מערכת האתנח עדיפה על מערכת הרביע. היפוכו של דבר: מערכת הרביע היא המערכה העדיפה; שהרי היא מיוצגת עתה בשתי הפרשות — חלקית בזו ומלאה בזו; ואילו מערכת האתנח — עצם קיומה מוכח רק בפרשה אחת.

אולם כל התפיסה הזאת היא תוצאה של ההבנה המוסיקלית גרידא של כללי הטעמים. שכן אותה מערכת הרביע, שנוצרה בידי החכמים, איננה אלא הרכבה מלאכותית של שתי מערכות שונות. היא נראית — מבחינה מוסיקלית — כמערכה שלמה של רביע, אף לאמיתו של דבר, איננה אלא יציר כלאיים: פתח במערכת האתנח — וסיים במערכת הרביע.<sup>8</sup>

6 אם נכונה ההשערה שהובעה בהערה 4, לא טעו המדקדקים במשמעות הטעמים; שהרי זו הייתה באמת כוונת הנקדנים, ששמו את מערכת הרביע: אף הם היו סבורים, שהזקף של "אלהיך" משמש גם במסגרת מערכת הרביע. אף-על-פי-כן, הדברים האמורים כאן הם נכונים. שהרי שום נקדן לא היה טועה לכתחילה להטעים "אלהיך" בזקף, אם "עבדים" מוטעם ברביע; וראה גם הערה 8. אך אפשר, שנקדן, שכבר מצא את "אלהיך" מוטעם בזקף — על-פי מערכת האתנח — יהיה סבור בטעות, שזקף זה הוא יפה גם במערכת האתנח; ולפיכך לא השלים את מערכת הרביע אלא מאחרי "אלהיך" בלבד. ומוכח אפוא מכאן, שמערכת הרביע הורכבה רק בתקופה מאוחרת על-גבי מערכת האתנח.

7 וביתר דיוק: כמעט מלאה; שהרי עדיין חסר המונח שכתיבת "אשר".  
8 מערכה זו של הרביע היא בניגוד לכללי הטעמים גם מבחינה אחת: היא יוצרת פסוק, שיש בו זקף ("אלהיך") לפני סגול ("תעבדם").



זאת ועוד: מערכת הרביע איננה קשה רק מבחינת הנוסח, אלא היא תמוהה גם מבחינה פרשנית. משמעותה התחבירית איננה יכולה להיות מוטלת בספק: היא יוצרת פסוק, הכולל את דיבר "אנכי" ואת כל דיבר "לא יהיה לך". אך אין הוא יכול להיאמר לא בטעם התחתון ולא בטעם העליון. שהרי כל פסוק שבטעם התחתון הוא בעל מתכונת רגילה של פסוקים, וכל פסוק שבטעם העליון הוא דיבר; ואילו מערכת הרביע יוצרת פסוק ארוך, הכולל שני דיברות.

שאלה זו נשאלה על-ידי חכמים שונים, וזו התשובה היחידה שניתנה לה: משונים דיברות "אנכי" ו"לא יהיה לך" משאר כל הדיברות; שהרי "אנכי ולא יהיה לך" מפי הגבורה שמענוס" (מכות כד, א). כביכול "אנכי" ו"לא יהיה לך" "בדיבור אחד נאמרו".<sup>9</sup> והואיל והם נחשבים כ"דיבר אחד", ראויים הם להיאמר כפסוק אחד — כשאר כל הדיברות שבטעם העליון.

על-פי הדברים האלה יש להבין את השיטות השונות, שנאמרו ביחס לשלוש המערכות האלה של התקופה המאוחרת. ויש להבחין כאן בין שיטותיהם של אור"ת, מ"ש ורש"ד מזה — לבין שיטת רו"ה מזה.

בשיטות אור"ת, מ"ש ורש"ד מערכת הסילוק נקראת בטעם התחתון, ואחת משתי המערכות האחרות נקראת בטעם העליון: מערכת האתנח — לדעת אור"ת<sup>10</sup> ומ"ש; מערכת הרביע — לדעת רש"ד. וזו משמעות המערכות האלה: מערכת הסילוק יוצרת פסוק על-פי המתכונת הרגילה של הפסוקים; מערכת האתנח או מערכת הרביע יוצרת פסוק הכולל את דיבר "אנכי" וכל דיבר "לא יהיה לך" — משום ש"אנכי ולא יהיה לך" מפי הגבורה שמענוס".

אולם שיטות אלה אינן יכולות להיות נכונות. שיטת אור"ת ומ"ש איננה ניתנת להיאמר כלל, וקשה להבין איך עלתה על הדעת. כי הקורא את מערכת האתנח בטעם העליון יוצר פסוק הכולל שני אתנחים "עבדים", "לשנאני". אולם גם שיטת רש"ד היא קשה. שהרי כבר אמרנו, שמערכת הרביע איננה אלא מערכה מדומה: כל-עצמה איננה אלא יציר כלאיים של מערכות האתנח והרביע; ולפיכך אי אפשר כלל לומר, שהיא המייצגת הבלעדית של הטעם העליון.

9 זה לשון חזקוני בפירושו לספר שמות (כ, יג): "גם בדברות אנכי ולא יהיה לך יש נגינה גדולה לעשותן שתייהן פסוק אחד לזכרון שבדבור אחד נאמר". פירוש "בדיבור אחד" כאן איננו כפירושו בכל מקום: באמירה אחת וכבת אחת — כדוגמת "זכור ושמור" — אלא פירושו: כמאמר אחד, כעין דיבר אחד. שכן שני הדיברות, ששמענו אותם מפי הגבורה, ראויים להיחשב כעין דיבר אחד ולהצטרף לפסוק אחד; ופסוק זה דומה במהותו לפסוקי הטעם העליון, שכל אחד מהם כולל דיבר אחד.

10 אור"ת לפרשת יתרו הורה לקרוא את מערכת האתנח בפרשת יתרו, ואת מערכת הרביע בפרשת ואתחנן; אך בפרשת ואתחנן חזר בו והורה לקרוא את מערכת האתנח גם שם.

כל זאת ועוד: קשה מאוד לקבל את הסברה המשותפת לכל השיטות האלה, כי לדברי כולן, הטעם העליון מצרף שני דיברות לפסוק אחד. אך דבר זה הוא בניגוד גמור לעצם מגמתו של הטעם העליון, שכל עצמו לא בא אלא לחלק פרשה זו לעשרה דיברות; אך על-פי השיטות האלה, שוב אין בידינו אלא תשעה דיברות בלבד.

ואף-על-פי-כן נתקבלו שיטות אלה — של או"ת, מ"ש או רש"ד — בכל המהדורות הנפוצות של המקרא: אף הן מקובלות ברוב קהילות ישראל, והן נזכרות גם בספרות המאוחרת של ההלכה.<sup>11</sup> עם זאת יש לציין: בדרך-כלל לא נתקבלה שיטת או"ת ומ"ש, התופסת את מערכת האתנח כמשמשת בטעם העליון — וכך יוצרת שם פסוק הכולל שני אתנחים; אלא השיטה המקובלת היא זו של רש"ד: מערכת הסילוק בטעם התחתון — מערכת הרביע בטעם העליון.

שיטה אחרת, השונה עקרונית מכל השיטות שתוארו כאן, ננקטה על-ידי רוו"ה.<sup>12</sup> שיטה זו נתקבלה רק במיעוט המהדורות ובמיעוט הקהילות.<sup>13</sup> אולם מעלה יתירה נודעת לה, שיש בה כדי ליישב את רוב השאלות שנזכרו לעיל. רוו"ה קיבל את מערכת הסילוק גם בטעם התחתון וגם בטעם העליון. בטעם התחתון היא יוצרת פסוק על-פי המתכונת הרגילה של הפסוקים, ואילו בטעם העליון היא יוצרת פסוק הכולל את דיבר "אנכי". נמצא, שדיבר "אנכי" דומה לדיברות "לא תשא", "כבוד", "לא תחמד". והצד השווה שבכולם, שהם עשויים על-פי המתכונת הרגילה של הפסוקים; ולפיכך דיי להם במערכה אחת של טעמים, היא מערכת הסילוק.

נוסף על כך קיבל רוו"ה גם את מערכות הרביע והאתנח. אך לדעתו, מערכות אלה לא נועדו לקריאה — לא בטעם התחתון ולא בטעם העליון; כל-עצמן לא באו אלא "לזיכרון", ש"אנכי ולא יהיה לך" מפי הגבורה שמענום". מערכת הרביע מצרפת את דיבר "אנכי" לכל דיבר "לא יהיה לך", והיא מתאימה לשיטת הרמב"ן.<sup>14</sup> ששמענו מפי הגבורה את שני הדיברות האלה; מערכת האתנח מצרפת את פסוק "אנכי" לפסוק הראשון של דיבר "לא יהיה לך" (על-פי הטעם התחתון), והיא מתאימה לשיטת הרמב"ם,<sup>14</sup> ששמענו מפי הגבורה רק את שני הפסוקים האלה.

- 11 שולחן ערוך, אורח חיים, סי' תצד סעיף א, משנה ברורה ס"ק ג וביאור הלכה שם; שולחן ערוך הרב שם.
- 12 רוו"ה ביסס את שיטתו על דיוק לשון חזקוני בפירושו לשמות כ, יג.
- 13 שיטת רוו"ה הייתה ידועה רק ביהדות גרמניה ובחומשים שנדפסו בגרמניה.
- 14 ראה ספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה, מצווה א; מצוות לא תעשה, מצווה א, רמב"ן ומגילת אסתר שם.

אולם גם שיטה זו יש בה מן הדוחק; שהרי אין זה מתקבל על הדעת, שיש בעשרת הדיברות — נוסף על הטעם התחתון והטעם העליון — גם טעמים אחרים, שלא נועדו לקריאה, אלא רק "לזיכרון". ואין צריך לומר, שאין שיטה זו מתאימה לנוסח המקורי של המסורה; שהרי כתב־היד אינם מכירים את מערכת הרביע כלל, ואילו מערכת האתנח משמשת שם בטעם התחתון, ואין ספק שהיא נועדה לקריאה, ולא "לזיכרון".

נמצא, שעדיין עומדות בפנינו שתי השאלות, שהזכרנו אותן בראשית דברינו. דיבר "אנכי" דומה לדיברות "לא תשא", "כבוד", "לא תחמד", והוא עשוי על־פי המתכונת הרגילה של הפסוקים. ולפיכך די לו במערכה אחת של טעמים, היא מערכת הסילוק. מה ראו כתב־היד העתיקים להוסיף את מערכת האתנח על מערכת הסילוק? ומה ראו המסירות המאוחרות להוסיף את מערכת הרביע על מערכת האתנח?

#### ב. ההבדל הפרשני בין שתי מערכות הטעמים של המסורה\*<sup>14</sup>

נראה, שנוכל למצוא הסבר לכל זה, אם נשים לב ליחס הכללי שבין הטעם התחתון לבין הטעם העליון. ברור מכל האמור לעיל, שרק פסוקי הטעם התחתון ראויים להיקרא "פסוקים" — במשמעות הרגילה של מונח זה, ואילו פסוקי הטעם העליון אינם, לאמיתו של דבר, פסוקים, אלא הם דיברות. נמצא, שהטעם התחתון מחלק פרשה זו לשנים־עשר פסוקים, ואילו הטעם העליון מחלק את הפרשה לעשרה דיברות.

אולם אף־על־פי שיש כאן שתי שיטות חלוקה, אין ביניהן מחלוקת עקרונית, אלא שתי השיטות האלה משלימות זו את זו. שכן גם מי שמחלק פרשה זו לשנים־עשר פסוקים, על כורחו הוא מודה, שהיא מתחלקת גם לעשרה דיברות; ומקרא מלא הוא אומר: ויכתב על הלחת את דברי הברית עשרת הדברים (שם' לד, כח; וראה גם דב' ד, יג; י, ד). וכן מי שמחלק פרשה זו לעשרה דיברות, אף הוא מודה, שהיא ראויה להתחלק גם לפסוקים — כשאר כל הפרשות שבתורה. משום כך רשאים היינו להניח, שתהיה התאמה גמורה בין הטעם התחתון לבין הטעם העליון: פסוקי הטעם התחתון נקראים כדיברות — על־פי הטעם העליון; והדיברות של הטעם העליון נקראים כפסוקים — על־פי הטעם התחתון. אולם הנחה זו מתאשרת רק בפסוקים ובדיברות שמ"לא תשא" ואילך. שם יש

\*<sup>14</sup> בפרק זה נדון רק בטעמים שבכתבי היד; הטעמים של המסירות המאוחרות יידונו בפרק ה.

שמונה פסוקים על-פי הטעם התחתון — וכנגדם שמונה דיברות על-פי הטעם העליון. וזה היחס שבין הפסוקים לבין הדיברות: יחידה אחת כוללת מספר שלם של היחידה האחרת: פסוק אחד כולל ארבעה דיברות שלמים ("לא תרצח" וגוי), או דיבר אחד כולל ארבעה פסוקים שלמים ("זכור"), או פסוק שלם כולל דיבר שלם ("לא תשא", "כבד", "לא תחמד"). נמצא, שהחלוקה לפסוקים מתאימה לחלוקה לדיברות; שהרי רק דיברות שלמים מצטרפים לפסוק אחד, ורק פסוקים שלמים מצטרפים לדיבר אחד.

שונה הדבר בפסוקים ובדיברות שמ"אנכי" ועד "מצותי". שם יש ארבעה פסוקים על-פי הטעם התחתון — וכנגדם שני דיברות על-פי הטעם העליון: אך אין כל התאמה בין הפסוקים לדיברות. שהרי הפסוק הראשון כולל דיבר וחלק דיבר ("אנכי... על פני"); והדיבר השני כולל חלק פסוק ועוד שלושה פסוקים שלמים ("לא יהיה... מצותי"). אולם יחס זה איננו רק מנוגד לכלל שנקבע לעיל — הנוהג בשאר כל הפסוקים והדיברות — אלא הוא גם מנוגד לכל היגיון. שהרי לפי זה, הקטע "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" מחובר אל "אנכי" ומופרד מ"לא תעשה" — במסגרת החלוקה לפסוקים; והוא מחובר אל "לא תעשה" ומופרד מ"אנכי" — במסגרת החלוקה לדיברות. נמצא, שהוא נחשב סיום למה שנאמר לפניו — במסגרת הפסוקים; והוא נחשב פתיחה למה שנאמר לאחריו — במסגרת הדיברות. ודבר זה איננו מתקבל על הדעת כלל; שהרי סברה אחת חייבת להנחות גם את צירופי הפסוקים וגם את צירופי הדיברות; ולא ייתכן, שהדיבר שנאמר מפי הגבורה יסתור את הפסוק שפסקו משה רבינו.

משום כך, על-כורחנו אנחנו אומרים, שהטעם התחתון והטעם העליון שמ"אנכי" ועד "מצותי" אינם משלימים זה את זה, אלא חולקים זה על זה. והמחלוקת נוגעת גם לחלוקה לפסוקים וגם לחלוקה לדיברות. כי הפסוק הראשון של הטעם התחתון הוא "אנכי ... על פני"; ואילו הפסוק הראשון של הטעם העליון איננו יכול להיות יותר מאשר "אנכי ... עבדים". וכן לעניין הדיברות: הדיבר הראשון של הטעם העליון הוא "אנכי ... עבדים"; ואילו הדיבר הראשון של הטעם התחתון איננו יכול להיות פחות מאשר "אנכי ... על פני".

מחלוקת זו שבין הטעם התחתון לבין הטעם העליון היא מחלוקת של פיסוק או מחלוקת של פרשנות. ויש לה השלכות רבות — לא רק לעניין החלוקה לפסוקים ולדיברות — אלא גם למניין המצוות ולהגדרת הדברים ששמענו אותם מפי הגבורה. ננסה תחילה להבין את המחלוקת העקרונית שבין שני הטעמים האלה.

פירושו של הטעם התחתון איננו יכול להיות מוטל בספק. הוא מצרף את "אנכי" ו"לא יהיה לך" לפסוק אחד, משום שאלו הן שתי אמירות הפונות אל

הלב, וכל אמונת ישראל כלולה בהן. "אנכי" מורה שה' הוא האלוהים, "לא יהיה לך" אוסר לקבל אל אחר לאלוהים. נמצא, ששתי ההוראות האלה הן שני צדדים של מטבע אחת: "אנכי ה' אלהיך" — ולפיכך "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". וכן דרשו חכמים: אני ה' — אני ה' ולא אחר<sup>15</sup> (מכות כא, א). משום כך הזכיר כאן "אלהים אחרים" כניגוד אל ה' אלהיך. כי האלוהים האחרים האמורים בפסוק זה אינם פסילים העשויים ביד אדם, אלא הם כוללים כל אל זר וכל כוח רוחני, שאדם מקבלו על עצמו לאלוהים: ממלאכי מרום וצבא השמים ועד לאלים היושבים בהר מועד בירכתי צפון. כל אלה קרויים אלוהים, והם עומדים בניגוד אל ה' האלוהים; ולפיכך אפשר לומר עליהם, שהם "אלהים אחרים", כביכול, "אחרים" לה'. כנגד זה "לא תעשה" הוא לאו שבמעשה, והוא אוסר לעשות פסל ותמונה על מנת לעבדם. והואיל והפסילים עשויים בידי אדם, אין הם עומדים בשום ניגוד אל ה'. עליהם נאמר "כי לא אלהים המה כי אם מעשה ידי אדם עץ ואבן" (מ"ב יט, יח). ואם באת לקרוא להם "אלוהים" — על-פי מחשבת עובדיהם — אין לקרוא להם "אלוהים אחרים". כי ה' הוא עושה שמים וארץ, ומעשה ידי אדם אינם "אחרים" לו.<sup>16</sup>

פירוש זה משתקף בלא ספק בטעם התחתון. שהרי "אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" כלולים שם בפסוק אחד; ואילו אזהרת "לא תעשה" פותחת פסוק שני. פירושו של הטעם העליון איננו ודאי. אפשר, שאין הוא חולק עקרונית על פירושו של הטעם התחתון; אך הוא סבור, שהאמונה בה' איננה שוללת רק אמונה באלוהים אחרים, אלא היא שוללת גם עשיית פסל ותמונה על מנת לעבדם. כי ה', שהוציאנו ממצרים, ונתגלה לנו במעמד הר סיני, איננו גוף ולא דמות הגוף. ולפיכך עצם אלוהותו שוללת עשיית כל תמונה — בין תמונת אל אחר ובין תמונה המסמלת את ה'. ומקרא מלא הוא אומר: "כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש" (דב' ד, טו). ואין צריך לומר, שאלוהותו של ה' שוללת את ההשתחויה ואת העבודה לאלוהים אחרים

15 וכעין זה בהגדה של פסח: אני ה' — אני הוא ולא אחר. מדרש זה הוא כעין סיכום תמציתי של שני המאמרים הראשונים של עשרת הדיברות. וגם מהר"ל בפירושו להגדה פירש כך: "ואמר אני ה' ולא אחר הם אלהים אחרים" (גבורות ה', סוף פרק נה). אף-על-פי-כן לא עמד מהר"ל על הקשר שבין מדרש זה לבין תחילת עשרת הדיברות; שכן במקום אחר (תפארת ישראל, פרק לח) הוא שולל בחריפות את פירושי הרמב"ם והרמב"ן למאמר "לא יהיה לך"; והוא מפרש על-פי המכילתא, שאזהרה זו אוסרת קיום פסילים. וראה עוד על כך בהמשך כאן.

16 ההבדל שבין "אלהים אחרים" לבין פסילים נתבאר יפה על-ידי הרמב"ן לשמות כ, ב (ד"ה לא יהיה לך אלהים אחרים על פני) ולספר המצוות, מצוות לא תעשה, מצווה א.

ולפסלים. ולפיכך ראוי להעמיד את "אנכי", המורה על אמונה בה', מול האזהרות הקשורות לעבודה זרה: "אנכי ה' אלהיך" — ולפיכך "לא יהיה לך אלהים אחרים, ולא תעשה לך פסל, ולא תשתחוה להם ולא תעבדם".

אך אפשר, שהטעם העליון חולק על הטעם התחתון בעצם פירושו של הכתוב; ולדעתו, "אנכי" איננו רק היסוד לאיסורי עבודה זרה, אלא הוא היסוד לכל הדיברות כולם — ולאמיתו של דבר, הוא היסוד לכל התורה כולה. שכן אלוהותו של ה' איננה רק שוללת עבודה זרה, אלא היא מחייבת את קבלת עול מלכותו; וקבלת עול מלכות ה' היא היסוד לקבלת עול מצוות. וכך אמרו במכילתא\*<sup>16</sup>: "משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו גזור עליהם גזרות, אמר להם לאו, כשיקבלו את מלכותי אגזור עליהם גזרות, שאם מלכותי לא יקבלו גזרותי לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל, אנכי ה' אלהיך לא יהיה אלהים אחרים, אמר להם, אני הוא שקבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו כן, וכשם שקבלתם מלכותי עליכם קבלו גזרותי. לא יהיה לך אלהים אחרים על פני".<sup>17</sup> לפי זה, "אנכי" הוא מבוא — לא רק לאיסורי עבודה זרה — אלא לכל המצוות האמורות בעשרת הדיברות; ולפיכך ראוי להעמיד את "אנכי", המורה על מלכות ה', מול כל הדיברות שלאחריו: "אנכי ה' אלהיך" — ולפיכך "לא יהיה לך אלהים אחרים", "לא תשא", "זכור", "כבוד וגו' וגו'".

וכך עלו בידנו שלושה פירושים של מאמר "אנכי". לפירוש הטעם התחתון, "אנכי" בא לשלול רק אמונה באלוהים אחרים; לפירוש הטעם העליון "אנכי" הוא היסוד לכל איסורי עבודה זרה — או הוא היסוד לכל המצוות שבעשרת הדיברות.

\*16 יתרו, מסכתא דבחדש, תחילת פרשה ו.

17 לפי פירוש זה של המכילתא, מאמר "אנכי" בא לבטא את קבלת עול מלכות ה', הקודמת לקבלת עול מצוותיו. אך יש במכילתא גם פירוש אחר (שם, פרשה ה'): "אנכי ה' אלהיך למה נאמר, לפי שנגלה על הים כגבור עושה מלחמות, שנאמר ה' איש מלחמה, נגלה על הר סיני כזקן מלא רחמים, שנאמר ויראו את אלהי ישראל, וכשנגאלו מה הוא אומר, וכעצם השמים לטוהר, ואו' ... שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר שתי רשויות הן, אלא אנכי ה' אלהיך, אני במצרים, אני על הים, אני בסיני, אני לשעבר, אני לעתיד לבוא, אני לעולם הזה, אני לעולם הבא". לפי הפירוש הזה, מאמר "אנכי" מורה על ייחוד ה', והוא שולל את האפשרות "לומר שתי רשויות הן". הוזה אומר: "אנכי" מבטא את האמונה, הקודמת לאיסור או לדיבר של "לא יהיה לך", ואין הוא מבטא את מלכות ה', שהיא היסוד לכל הדיברות. פירוש זה מתאים לפירוש הראשון, שהוצע לעיל לטעם העליון, והוא מתאים גם לפירושו של הטעם התחתון.

נמצא, שכל הפירושים שהם אפשריים למאמר "אנכי", כלולים בשני הפירושים האלה של המכילתא.

שלושת הפירושים האלה מכוונים יפה לפשוטו של מקרא, ואי אפשר כלל להכריע ביניהם. ויש לפחות לשניים מהם סיוע ברור מן המקרא גם מחוץ לעשרת הדיברות.

פירושו של הטעם התחתון רמוז בדברי משה רבנו, שנאמרו אחרי שחזר על עשרת הדיברות: השמר לך פן תשכח את ה' אשר הוציאך מארץ מצרים מבית עבדים וגו' לא תלכון אחרי אלהים אחרים מאלהי העמים אשר סביבותיכם כי אל קנא ה' אלהיך בקרבך (דב' ו, יב-טו). פסוקים אלה רומזים בלשונם לתחילת עשרת הדיברות שמ"אנכי" ועד "לשנאני"; והם מבטאים בבירור את הניגוד המפורש בטעם התחתון: "ה' אשר הוציאך מארץ מצרים" מחד גיסא — ומאידך גיסא: "לא תלכון אחרי אלהים אחרים".

אולם גם פירושו של הטעם העליון יש לו סיוע ברור מן המקרא — לפחות על-פי השיטה האחרונה שהוצעה כאן. הוא רמוז בכל מקום, שהכתוב פתח או סיים בו מצווה בלשון "אני ה' אלהיכם" — ובייחוד: "אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים"; כגון: דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אני ה' אלהיכם כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וגו' (וי' יח, ב, ג). וכעין זה בפרשת קדשים: יש שם מצוות רבות, המסיימות בלשון "אני ה' אלהיכם"; והאחרונה מסיימת בלשון הדומה לתחילת עשרת הדיברות: מאזני צדק אבני צדק איפת צדק והין צדק יהיה לכם אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים (וי' יט, לו). הרי כאן חזרה כמעט מילולית על דיבר "אנכי"; והביטוי לא בא כאן כיסוד לאיסור עבודה זרה, אלא כהנמקה כללית לקבלת עול מצוות.

ויש להביא כדמות רַאֲיָה גם לשיטה האחרת, שהוצעה כאן על-פי הטעם העליון. שיטה זו יכולה להסתייע בכתוב בתחילת פרשת קדשים: אל תפנו אל האילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם אני ה' אלהיכם (וי' יט, ד). הרי כאן לשון "אני ה' אלהיכם", שהוא כעין סיכום של מאמר "אנכי". והביטוי בא לנמק איסורים שונים, הקשורים לעבודה זרה; ואין הוא שולל רק את פניית הלב אל האילים, אלא הוא בא לשלול גם עשיית אלוהי מסכה.

והואיל וכל הפירושים האלה מתאימים לפשוטו של מקרא, ויש לכל אחד מהם סיוע או זכר גם במקום אחר, שוב אין צורך להכריע ביניהם. אפשר שהכתוב עצמו לא הכריע ביניהם, אלא נתכוון לכולם כאחד — בחינת אלו ואלו דברי אלוהים חיים. ולפיכך גם המסורה לא הכריעה ביניהם, אלא קיבלה לפחות שניים מהם, ונתנה להם ביטוי בהטעמה הכפולה של מאמר "אנכי". ולא נותר לנו עתה אלא לברר את ההשלכה, שיש לפירושים אלה על מניין המצוות ועל חלוקת הדיברות לעשרה.

### ג. שיטת החלוקה של עשרת הדיברות

נדון תחילה בשיטת החלוקה של עשרת הדיברות. נביא כאן את כל האפשרויות של חלוקת הדיברות לעשרה, ונפתח באותן השיטות, שאפשר לייחס אותן לטעמי המקרא.

בטעם העליון של המסורה הדיבר הראשון הוא "אנכי ... עבדים", והדיבר השני: "לא יהיה לך ... מצותי". נמצא, שהדיבר הראשון מורה על האמונה בה', והדיבר השני מוסיף על כך את כל הלכות עבודה זרה; או — אם מאמר "אנכי" הוא מבוא לכל עשרת הדיברות — הדיבר הראשון מבטא את מלכות ה', והדיבר השני מטיל את עול מצותיו.

שיטה זו מובאת גם במכילתא,<sup>18</sup> והיא נתקבלה גם בתרגום המיוחס ליונתן. והואיל וזו היא גם השיטה היחידה, שטעמי המסורה מבטאים בה את הדיבר הראשון בפירוש — ולא רק מכללא — הרי היא נחשבת בדרך-כלל "החלוקה המסורתית בישראל";<sup>19</sup> ואילו שאר כל השיטות נחשבות שיטות "חיצוניות", שאין רוח חכמי ישראל נוחה מהן. אולם מוכח מכל האמור לעיל, שאין לדעה זו על מה שתסמוך; שהרי אין ספק, שהטעם התחתון של המסורה חילק בדרך אחרת; והטעם התחתון איננו פחות "מסורתי" מן הטעם העליון. כמו-כן נראה, שגם הפרשות חילקו את הדיברות בדרך אחרת; שהרי יש בעשרת הדיברות עשר פרשות פתוחות או סתומות. הפרשה הראשונה היא "אנכי", השנייה "לא תשא", ושתי הפרשות האחרונות הן "לא תחמד", "לא תחמד" (בפרשת יתרו) — או "ולא תחמד", "ולא תתאוה" (בפרשת ואתחנן).<sup>20</sup> ופרשות אלה אינן מתאימות לטעם העליון; שהרי לשיטתו, "לא תשא" פותח דיבר שלישי; ואילו "לא תחמד" האחרון — או "ולא תתאוה" — איננו פותח דיבר.

שיטה אחרת מיוצגת, כנראה, על-ידי מערכת הרביע של הנקדנים המאוחרים. לשיטה זו, כל הפסוקים, המזכירים את ה' בגוף מדבר, נחשבים רק דיבר אחד. לפי זה, הדיבר הראשון הוא "אנכי ... מצותי", ופסוקו הראשון: "אנכי ... עבדים"; ותוכנו של הדיבר הזה דומה לתוכנם של שני דיברות הטעם העליון של המסורה.

שיטה זו מנוגדת לשיטת החלוקה של הטעם העליון של המסורה. אך היא מתאימה יפה לעצם תפיסתו הפרשנית; שהרי גם לשיטה זו, אזהרת "לא יהיה לך"

18 יתרו, מסכתא דבחדש, סוף פרשה ח.

19 כך קרא לה מ"ד קאסוטו בפירושו לספר שמות, בסוף עשרת הדיברות.

20 כן הוא בנוסח הרמב"ם על-פי כתב-יד בן אשר, וכן הוא בכ"י לינגרדאד.



איננה קשורה אל "אנכי" שלפניה, אלא אל האזהרות שלאחריה. כמו כן שיטה זו יכולה להתאים גם לשיטת החלוקה של הפרשות.

שיטת החלוקה של הטעם התחתון של המסורה איננה ודאי. אפשר, שהדיבר הראשון הוא "אנכי ... על פני", והדיבר השני: "לא תעשה ... מצותי". נמצא, שהדיבר הראשון מעמיד את האמונה בה' מול האמונה באלוהים אחרים; והדיבר השני מוסיף על כך את האיסור לעשות פסל ותמונה, להשתחוות להם ולעבדם; והוא מסיים בעונשן ובשכרן של המצוות האלה.

אולם אין זה ודאי, שכך נתחלקו הדיברות לפי הטעם התחתון של המסורה; שהרי אפשר, שהטעם התחתון כולל בדיבר הראשון את כל הפסוקים, המזכירים את ה' בגוף מדבר. לפי זה, הדיבר הראשון הוא "אנכי ... מצותי", ופסוקו הראשון: "אנכי ... על פני". ותוכנו של הדיבר הזה דומה לתוכנם של שני הדיברות, שנתקבלו לפי השיטה הקודמת.

גם שיטת הטעם התחתון הייתה מקובלת, כנראה, בידי חז"ל. היא רמוזה במדרשו של ר' ישמעאל המובא בספרי;<sup>21</sup> שהרי נאמר שם, שעבודה זרה היא "דיבור ראשון שנאמר למשה מפי הגבורה אנכי ה' אלהיך לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". ולשון זו מתאימה בייחוד להנחה, שהדיבר הראשון איננו אלא "אנכי ... על פני".

שתי השיטות, המוצעות כאן לפי הטעם התחתון, מנוגדות לעצם תפיסתו הפרשנית של הטעם העליון; שהרי בשתייהן אזהרת "לא יהיה לך" קשורה אל "אנכי" שלפניה, ולא אל האזהרות שלאחריה. ורק השיטה השנייה יכולה להתאים לשיטת החלוקה של הפרשות.

הצד השווה שבכל השיטות שהובאו עד כה, שמאמר "אנכי" נחשב חלק של עשרת הדיברות. ואם נקבל את ההנחה הזאת, הרי אלה הן כל האפשרויות של חלוקת הדיברות לעשרה; ויש לכולן ראייה או אסמכתא מטעמי המקרא. אולם עצם ההנחה, שמאמר "אנכי" הוא חלק מן הדיברות, איננה ודאי; שהרי אפשר, שמאמר זה נחשב רק כעין מבוא לכל עשרת הדיברות, ולפיכך אין הוא נמנה עם הדיברות עצמם; אלא מניין הדיברות מתחיל רק אחרי תיבת "עבדים". ולפי זה אפשר, שהדיבר הראשון הוא "לא יהיה לך ... על פני", והדיבר השני: "לא תעשה ... מצותי". נמצא, שהדיבר הראשון אוסר קבלת אלוהים אחרים, והדיבר השני מוסיף על כך את האיסור לעשות פסל ותמונה, להשתחוות להם ולעבדם; והוא מסיים בעונשן ובשכרן של המצוות האלה.

21 פיסקא קיב, ד"ה כי דבר ה' בזה.

וגם לפי התפיסה הזאת אפשר לומר, שהפסוקים המזכירים את ה' בגוף מדבר כוללים רק דיבר אחד. ולפי זה, הדיבר הראשון הוא "לא יהיה לך ... מצותי", ופסוקו הראשון: "לא יהיה לך ... על פני". ותוכנו של הדיבר הזה דומה לתוכנם של שני הדיברות, שנתקבלו לפי השיטה הקודמת.

שתי השיטות, שהן אפשרויות לפי התפיסה הזאת, מתאימות לתפיסתו הפרשנית של הטעם העליון של המסורה; שהרי בשתיהן אזהרת "לא יהיה לך" קשורה לאזהרות שלאחריה, ולא אל "אנכי" שלפניה. אך אין הן מתאימות לשיטת החלוקה של הטעם העליון או של מערכת הרביע; ואין צריך לומר, שאין הן מתאימות כלל לטעם התחתון של המסורה. אך השיטה השנייה יכולה, כנראה, להתאים לחלוקת הפרשות.

אלו הן כל האפשרויות של חלוקת הדיברות לעשרה. אין ספק, שהמסורה הכירה לפחות שתיים מהן: שיטת הטעם העליון ואחת משתי השיטות, שהן אפשרויות לפי הטעם התחתון. ואם נניח, שהטעם התחתון והפרשות לא נתכוונו לדבר אחד, יש להוסיף עליהן אחת מן השיטות, שהן אפשרויות לפי חלוקת הפרשות; ואחת מן השיטות האלה נתקבלה, כנראה, גם על-ידי הנקדנים המאוחרים.

נמצא, שיש רק שיטה אחת, שאי אפשר לייחס אותה למסורה כל-עיקר. הרי זו השיטה המניחה, שמאמר "אנכי" איננו נמנה עם הדיברות, והכוללת בדיבר הראשון רק את "לא יהיה לך ... על פני". שיטה זו נדחתה בבהירות על-ידי המסורה; שהרי אין היא מתאימה לא לטעם העליון ולא לטעם התחתון ואף לא לחלוקת הפרשות; והיא לא נתקבלה אף על-ידי הנקדנים המאוחרים.<sup>22</sup>

כל אחת מהשיטות שהובאו כאן מעוררת קושי; ולפיכך קשה מאד להכריע ביניהן על-פי הסברה. נסקור כאן בקצרה את הקשיים המתעוררים בשיטות השונות. ולצורך זה נחלק את השיטות לשלושה סוגים: השיטות היכולות להתאים לחלוקת הפרשות, והמסיימות את הדיבר הראשון בתיבת "מצותי"; השיטות המסיימות את הדיבר הראשון בתיבות "על פני"; שיטת הטעם העליון של המסורה, המסיימת את הדיבר הראשון בתיבת "עבדים".

22 דווקא שיטה זו מקובלת היום במדע המקרא. אך היא לא הייתה מתקבלת לעולם על-ידי החוקרים, אלמלא מחקר תחילה את כל האמור בסוף הדיבר מ"לא תשתחוה" ועד "מצותי". בעקבות המחקר הזאת נמחק גם הקושי המתעורר על שיטה זו של חלוקת עשרת הדיברות. וראה על כך בהמשך.

השיטות המסיימות את הדיבר הראשון בתיבת "מצותי" מונות את "לא תחמד", "לא תחמד" — או "ולא תחמד", "ולא תתאוה" — כשני דיברות; אולם דבר זה מתקבל יפה רק בפרשת ואתחנן. כי הכתוב מבדיל שם בין ה"חמדה" לאישה לבין ה"תאוה" לרכוש: "ולא תחמד אשת רעך ולא תתאוה בית רעך שדהו ועבדו ואמתו ושורו וחמרו וכל אשר לרעך". נמצא, ששתי האזהרות האלה שונות זו מזו בתוכנן וגם בלשון; ולפיכך ראויות הן להיות נמנות כשני דיברות. שונה הדבר בפרשת יתרו, שנאמר בה: "לא תחמד בית רעך לא תחמד אשת רעך ועבדו ואמתו ושורו וחמרו וכל אשר לרעך". בסגנון זה לא הבדיל הכתוב בין ה"חמדה" לאישה לבין ה"חמדה" לרכוש. היפוכו של דבר: האישה מנויה שם בין שאר כל הקניינים, שיש לו לאיש זכות-בעלים עליהם. משום כך שתי אזהרות "לא תחמד" דומות שם גם בתוכנן וגם בלשון; והיחס שביניהן הוא כיחס הכלל אל הפרט: לא תחמוד את הבית ואת כל אשר בבית. ולפיכך קשה לומר, ששתי האזהרות האלה ראויות להיות נמנות כשני דיברות.

קושי זה איננו קיים בשיטות המסיימות את הדיבר הראשון בתיבות "על פני"; שהרי בשיטות אלה "לא תחמד", "לא תחמד" — או "ולא תחמד", "ולא תתאוה" — מצטרפים לדיבר אחד. אך בשיטות אלה מתעורר קושי אחר; שכן עצם החלוקה לדיברות איננה נשמרת בהן יפה. כי הדיבר הראשון אוסר קבלת אל זר לאלוהים; והדיבר השני מוסיף על כך את האיסור לעשות פסל ותמונה. אך בהמשך הדיבר השני נאמר: "לא תשתחוה להם ולא תעבדם"; מסתבר, שאיסור זה מתייחס גם לאלוהים האחרים הנזכרים בדיבר הראשון וגם לפסל ולתמונה הנזכרים בדיבר השני. כמו כן, העונש והשכר המפורשים בסוף הדיבר השני מתייחסים, כנראה, לכל האמור בשני הדיברות. ולפי זה, כבר מיטשטשת עצם החלוקה לשני דיברות; שהרי שני הדיברות מצטרפים ונעשים לדיבר אחד מתחילת הפסוק השני של הדיבר השני ("לא תשתחוה להם" וגו').

כל הקשיים האלה אינם קיימים בשיטת הטעם העליון, המסיימת את הדיבר הראשון בתיבת "עבדים". שהרי בשיטה זו כל הלכות עבודה זרה כלולות בדיבר השני; ויחד עם זה "לא תחמד", "לא תחמד" — או "ולא תחמד", "ולא תתאוה" — מצטרפים לדיבר אחד. ואפשר שזו הסיבה לכך, ששיטה זו נתקבלה בישראל, ורק היא ידועה לכול. אולם אין להכחיש, שיש קושי גם בשיטה זו. שכן עצם התפיסה, ש"אנכי ... עבדים" נחשב דיבר לעצמו, איננה מתקבלת בנקל; שהרי מאמר זה איננו כתוב בסגנון של מצווה או אזהרה — כשאר כל הדיברות; ולפיכך נוח יותר לראות את "אנכי ... עבדים" כחלק דיבר — או כמבוא לכל הדיברות; וזו היא התפיסה של שאר כל השיטות שהובאו כאן.

# ד. מניין המצוות

עקבות המחלוקת שבין הטעם העליון לבין הטעם התחתון ניכרות, כנראה, גם במחלוקת הקדמונים ביחס למניין המצוות שבקטע "אנכי ... מצותי": לדעת הרמב"ם,<sup>23</sup> יש כאן חמש מצוות: "אנכי", "לא יהיה לך", "לא תעשה", "לא תשתחוה", "ולא תעבדם"; ואילו לדעת הרמב"ן,<sup>24</sup> כל האזהרות הקשורות לעבודה זרה ראויות להימנות רק כמצווה אחת; ולפיכך אין כאן אלא שתי מצוות בלבד: "אנכי" וכל אזהרות "לא יהיה לך" וגו'. שיטה שונה נאמרה על-ידי בעל הלכות גדולות (בה"ג) ונתבארה על-ידי הרמב"ן.<sup>25</sup> לשיטה זו, "אנכי" איננו ראוי להיחשב מצווה בין תרי"ג מצוות; שהרי הוא היסוד לכל המצוות — וגם סגנונו מעיד עליו, שאין הוא נחשב מצווה. כמרכן "לא יהיה לך" איננו ראוי להיחשב מצווה לעצמה; כי כבר נאמר במכילתא,<sup>26</sup> שאזהרה זו קשורה לאזהרת "לא תעשה" שלאחריה: "לא תעשה" אוסר לעשות פסל, "לא יהיה לך" אוסר לקיים את הפסל אחרי שנעשה. בהתאם לכך, אין בה"ג מונה כאן אלא שתי מצוות בלבד: מצווה אחת אוסרת את עשיית הפסל ואת קיומו: "לא יהיה לך ... לא תעשה". והמצווה השנייה אוסרת את ההשתחויה ואת העבודה לפסלים ולא־לוהים אחרים: "לא תשתחוה להם ולא תעבדם".

מחלוקת זאת תלויה בפירוש מדרשו של רב המנונא (מכות כג, ב) על הפסוק "תורה צוה לנו משה" (דב' לג, ד). על-פי המדרש הזה, משה ציווה לנו תרי"א מצוות — כמניין תורה; ואילו ה' ציווה שתי מצוות — שהרי "אנכי ולא יהיה לך" מפי הגבורה שמענוס; ונמצא מניין כל המצוות עולה תרי"ג. מאמר זה הוא נקודת-המוצא של המחלוקת שהובאה לעיל. שהרי נאמר בו, ש"אנכי" ו"לא יהיה לך" כולל שתי מצוות. ונחלקו הרמב"ם, הרמב"ן ובה"ג, אילו הן שתי מצוות הללו: "אנכי" ו"לא יהיה לך" לבדם (הרמב"ם), או "אנכי" וכל אזהרות "לא יהיה לך" (הרמב"ן), או "לא יהיה לך" (כולל "לא תעשה") ו"לא תעבדם" (כולל "לא תשתחוה") (בה"ג).

אולם לאמיתו של דבר, מחלוקת זו תלויה במישרין במחלוקת שבין הטעם התחתון לבין הטעם העליון. הרמב"ם מפרש על-פי הטעם התחתון. ולשיטה זו,

23 ספר המצוות, מצוות עשה, מצווה א; מצוות לא תעשה, מצווה א, ב, ה, ו.

24 ספר המצוות, מצוות לא תעשה, מצווה א.

25 ספר המצוות, מצוות עשה, מצווה א.

26 יתרו, מסכתא דבחדש, פרשה ו (פיסקא שנייה).

"אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" מצטרפים לפסוק אחד ולדיבר אחד, והם מהווים עניין אחד. ולפיכך "אנכי ולא יהיה לך", האמור בתלמוד, איננו אלא כינוי לפסוק הזה, הכולל את שני הלשונות האלה. והואיל ונאמר בתלמוד, שפסוק זה כולל שתי מצוות, הרי מוכח, ש"אנכי" הוא מצווה אחת, ואזהרת "לא יהיה לך" היא מצווה שנייה; ומכאן, ששאר האזהרות הקשורות לעבודה זרה הן מצוות נוספות, שנצטוונו עליהן מפי משה. כנגד זה, הרמב"ן מפרש על-פי הטעם העליון. ולשיטה זו, "אנכי" עומד לעצמו מול כל איסורי עבודה זרה, הכלולים בדיבר "לא יהיה לך". ולפיכך הרי זה מסתבר, ש"אנכי ולא יהיה לך", האמור בתלמוד, הוא כינוי לשני הדיברות, הפותחים בשני הלשונות האלה. והואיל ונאמר בתלמוד, ששני הדיברות האלה מנויים כשתי מצוות בלבד, הרי מתקבל על הדעת, שדיבר "אנכי" הוא מצווה אחת, ודיבר "לא יהיה לך" — מצווה שנייה.

שיטה שלישית נקוטה בידי בה"ג. לדעתו, "אנכי" — הנחשב רק כעין מבוא לעשרת הדיברות — איננו ראוי להימנות עם תרי"ג מצוות. ומכאן, ששתי המצוות, שהתלמוד מייחס אותן ל"אנכי ולא יהיה לך", כלולות שתיהן בדיבר "לא יהיה לך". אלא שעדיין היה על בה"ג להגדיר את היקפו של הדיבר הזה. אם יכלול בו רק את אזהרת "לא יהיה לך" לבדה, הרי אין כאן אלא מצוה אחת; ואם יכלול בו את כל האזהרות הקשורות לאזהרת "לא יהיה לך", הרי כאן לפחות שלוש מצוות: איסור קבלת אל זר לאלוהים, איסור עשיית פסל ותמונה והאיסור להשתחוות להם ולעבדם. משום כך נאלץ לקבל את פירוש המכילתא ולהוציא את איסור "לא יהיה לך" מפשרו: אין הוא בא לאסור את האמונה באלוהים אחרים, אלא הוא בא לאסור רק את קיומו של הפסל; והוא מצטרף אפוא לאיסור "לא תעשה לך", האוסר את עשיית הפסל. ולפיכך אפשר לומר, שדיבר "לא יהיה לך" כולל רק שתי מצוות: "לא יהיה לך" ו"לא תעשה לך" מזה — ומצות "לא תשתחוה להם ולא תעבדם" מזה.

ברור מכל הדברים האלה, שגם בה"ג — כמוהו כרמב"ן — מקבל את שיטתו הפרשנית של הטעם העליון. אך בניגוד לרמב"ן, אין הוא מקבל, כנראה, את שיטת הטעם העליון לעניין חלוקת הדיברות. שהרי לדעת בה"ג, "אנכי" איננו נמנה עם תרי"ג מצוות; ולפיכך הרי זה מסתבר, שאין "אנכי" נמנה גם עם עשרת הדיברות; אלא עשרת הדיברות מתחילים, לדעת בה"ג, בדיבר "לא יהיה לך" — ודיבר זה כולל את כל הקטע שמ"לא יהיה לך" ועד "מצותי". וזו היא השיטה האחרונה, שהוצעה לעיל לעניין חלוקת הדיברות לעשרה. היא יכולה להתאים לחלוקת הפרשות, אך אין היא מתאימה כלל לטעמי המקרא.

כבר הבאנו לעיל את דעת המכילתא, המפרשת את איסור "לא יהיה לך" לעניין קיומו של הפסל. שיטה זו נתקבלה רק על-ידי בה"ג; ואילו הרמב"ם והרמב"ן

מפרשים איסור זה לעניין קבלת אל זר לאלוהים; <sup>27</sup> ואין ספק, שזה הוא גם פשוטו של מקרא. וראוי להוסיף עתה: עצם המחלוקת הזאת ביחס למשמעות איסור "לא יהיה לך" תלויה גם היא במחלוקת הפרשנית שבין הטעם התחתון לבין הטעם העליון. כי הטעם התחתון מצרף את "אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" לפסוק אחד. ומכאן, ששני העניינים האלה דומים בתוכנם, והפסוק מעמיד כאן את האמונה בה' מול האמונה באלוהים אחרים. ולפיכך אזהרת "לא יהיה לך" יכולה להתפרש רק כפשוטה — לעניין האמונה באלוהים אחרים. שונה הדבר לפי תפיסתו הפרשנית של הטעם העליון. שכן בתפיסה זו כבר נותק הקשר שבין "אנכי" לבין אזהרת "לא יהיה לך"; ושוב אין "לא יהיה לך" קשור אל "אנכי" שלפניו, אלא הוא מחובר אל "לא תעשה" שלאחריו. ולשיטה זו, עדיין הדבר איננו מוכרע: אפשר, שעדיין אזהרת "לא יהיה לך" מתפרשת כפשוטה, והיא באה לאסור את האמונה באלוהים אחרים, ואזהרת "לא תעשה" מוסיפה על כך את איסור עשיית הפסל. אך אפשר גם לומר, ששתי האזהרות האלה דומות בתוכנן, ושתייהן אמורות לעניין הפסל: האחת אוסרת את קיומו והשנייה אוסרת את עשייתו.<sup>28</sup> ועל-פי זה יש לפרש את מחלוקת הרמב"ם, הרמב"ן ובה"ג לעניין משמעות אזהרת "לא יהיה לך". הרמב"ם מפרש על-פי הטעם התחתון, ולפיכך הוא נאלץ לפרש אזהרה זו על-פי פשוטו של מקרא. ואילו הרמב"ן ובה"ג מפרשים על-פי התפיסה הפרשנית של הטעם העליון; ולשיטתם, עדיין פירוש איסור "לא יהיה לך" איננו מוכרע. אך הואיל והרמב"ן מונה בדיבר "לא יהיה לך" רק מצווה אחת, הוא נאלץ לפרש איסור זה על-פי פשוטו של מקרא; שכן, רק אם אזהרת "לא יהיה לך" אוסרת את האמונה באלוהים אחרים, אפשר לומר, שהאיסור לעשות פסל ותמונה והאיסור להשתחוות להם ולעבדם כלולים באזהרת "לא יהיה לך" — ונמצא, שדיבר "לא יהיה לך" כולל רק מצווה אחת. כנגד זה בה"ג, הכולל בדיבר "לא יהיה לך" שתי מצוות, נאלץ לפרש את אזהרת "לא יהיה לך" על-פי המכילתא; שכן, רק אם אזהרה זו אוסרת את קיומו של הפסל, אפשר לומר, שאיסור עשיית הפסל כולל באזהרה זו, ואילו איסור ההשתחויה והעבודה הוא אזהרה נוספת — ונמצא, שדיבר "לא יהיה לך" כולל שתי מצוות.

27 לדעת הרמב"ן, פירוש המכילתא אֶל "לא יהיה לך" שנוי כדעת יחיד (ר' יוסי); ואילו חכמים (בספרא אל ויקרא יט, ד) מפרשים את האזהרה כפשוטה.

28 הקשר שבין תפיסתו הפרשנית של הטעם העליון לבין פירוש המכילתא מוכח מהמכילתא עצמה: תחילה היא אומרת, ש"אנכי" מורה על קבלת עול מלכות ה' הקודמת לקבלת עול מצוות; ומיד אחר כך היא מפרשת, ש"לא יהיה לך" אוסרת את קיומו של הפסל. ואין ספק, ששני המאמרים האלה תלויים זה בזה; שכן אלמלא ניתקה תחילה את הקשר שבין "אנכי" לבין אזהרת "לא יהיה לך" על-פי הטעם העליון, לא הייתה יכולה לפרש, ש"לא יהיה לך" אוסרת לקיים פסלים.

וכדרך שבה"ג נאלץ להוציא מפשרו את איסור "לא יהיה לך", כן נאלץ לפרש גם את דברי התלמוד שלא כמשמעם הפשוט. התלמוד אומר, ש"אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום"; ונראה מן הסוגיה, שאלה הן גם שתי המצוות, שנצטוונו עליהן מפי הגבורה; ואילו לדברי בה"ג עלינו לדחוק: אמנם "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום"; אך שתי המצוות, שנצטוונו עליהן מפי ה', אינן "אנכי ולא יהיה לך", אלא "לא יהיה לך" ו"לא תעבדם", הכלולים שניהם בדיבר "לא יהיה לך".

דוחק זה איננו קיים לפירושי הרמב"ם והרמב"ן: שהרי לדברי שניהם "אנכי ולא יהיה לך" הם שני המאמרים, והם גם שתי המצוות ששמענו אותן מפי הגבורה. ורק זו המחלוקת שבין שני הפירושים: לדברי הרמב"ם, "אנכי ולא יהיה לך" הוא כינוי לפסוק אחד של הטעם התחתון; ואילו לדברי הרמב"ן, הוא כינוי לשני דיברות של הטעם העליון.

#### ה. התפתחות מערכות הטעמים אחרי תקופת המסורה

נחזור עתה אל ההטעמה הכפולה והמשולשת של דיבר "אנכי ... עבדים". כאמור, בתקופת המסורה היו שם שתי מערכות טעמים: מערכת האתנח בטעם התחתון, מערכת הסילוק בטעם העליון. אולם שתי המערכות האלה אינן משלימות זו את זו — כשאר כל המערכות הכפולות שבעשרת הדיברות — אלא הן מייצגות שתי שיטות חלוקות: מערכת הסילוק מייצגת את השיטה, הכוללת בדיבר הראשון ובפסוק הראשון את מאמר "אנכי" לבדו; ואילו מערכת האתנח מייצגת את השיטה, המצרפת בפסוק הראשון ובדיבר הראשון את מאמר "אנכי" לאזהרת "לא יהיה לך".

ונראה, שיש בידינו להבין עתה גם את ההתפתחות המאוחרת של מערכת הרביע. מסתבר, שהקוראים והנקדנים הרגישו כסתירה שבין מערכת הסילוק לבין מערכת האתנח. משום כך החליפו את מערכת האתנח במערכת הרביע. שכן שתי המערכות האלה מקבילות זו לזו; והצד השווה שבהן, שהן מצרפות את "אנכי" ו"לא יהיה לך" לפסוק אחד או לדיבר אחד; אלא שמערכת האתנח מצרפת את "אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" לבדה, וצירוף זה נסתר על-ידי מערכת הסילוק; ואילו מערכת הרביע מצרפת את "אנכי" וכל איסורי "לא יהיה לך" כאחד, וצירוף זה יכול להתיישב עם מערכת הסילוק. שהרי אפשר לומר, שמערכת הרביע תיקרא בטעם העליון, והיא תיצור שם את הדיבר הכולל את "אנכי" וכל איסורי "לא יהיה לך"; ואילו מערכת הסילוק תיקרא בטעם התחתון, והיא תיצור שם את הפסוק הראשון של הדיבר הזה, שנוצר על-ידי מערכת הרביע.

וכך נתהפכה אפוא כל משמעות מערכות הטעמים — בחינת עליונים למטה ותחתונים למעלה. בתקופת המסורה הייתה מערכת האתנח נקראת בטעם התחתון, ומערכת הסילוק — בטעם העליון; ושתי המערכות האלה היו סותרות זו את זו. עתה מערכת האתנח עברה מן הטעם התחתון והוחלפה במערכת הרביעי של הטעם העליון; ואילו מערכת הסילוק עברה מן הטעם העליון אל הטעם התחתון; ושתי המערכות האלה שוב אינן סותרות זו את זו.

אולם הנקדנים שהחליפו את מערכת האתנח במערכת הרביעי לא הסיקו את המסקנה המתבקשת מן ההחלפה הזאת; שהרי מערכת הרביעי מייצגת את השיטה, הכוללת בדיבר הראשון את "אנכי" וכל איסורי "לא יהיה לך"; ולשיטה זו, שתי אזהרות "לא תחמד" — או "ולא תחמד", "ולא תתאוה" — מתחלקות לשני דיברות; ונמצא, שהיה על הנקדנים להוסיף סילוק לאתנח של "רעך". אך השלמה הכרחית זו של מערכת הרביעי לא נעשתה מעולם; ויש גם בכך כדי להוכיח את מוצאה המאוחר של מערכת הרביעי.

ועל-פי הדברים האלה יש להבין את שיטות המדקדקים ביחס להטעמה המשולשת של מאמר "אנכי". הללו ראו, שעדיין מערכת הרביעי נסתרת על-ידי הטעמת דיבר "לא תחמד". אולם הם לא הסיקו מכאן, שיש להוסיף מערכה למערכת הטעמים של דיבר "לא תחמד"; שהרי הם היו רק מדקדקים, ולא נקדנים; והם יכלו ליישב את מערכת הרביעי רק בדרך פירוש, ולא בדרך ניקוד. משום כך הוציאו את מערכת הרביעי ממשמעה הפשוט, ונתנו לה משמעות חדשה:<sup>29</sup> אין היא באה ליצור דיבר הכולל את "אנכי" וכל איסורי "לא יהיה לך"; אלא היא באה רק לצרף את דיבר "אנכי" לדיבר "לא יהיה לך" — משום שאלה הם שני הדיברות, ששמענו אותם מפי הגבורה, לדעת הרמב"ן. ובדרך זו כבר יישבו את מערכת הרביעי עם הטעמת דיבר "לא תחמד".<sup>30</sup>

וזו היא אפוא השיטה, שנתקבלה בסופו של דבר ברוב הקהילות: מערכת הסילוק נקראת בטעם התחתון, והיא יוצרת שם את פסוק "אנכי"; ואילו מערכת הרביעי נקראת בטעם העליון, והיא מצרפת שם את דיבר "אנכי" לדיבר "לא יהיה

29 משמעות זו של מערכת הרביעי כבר נזכרת על-ידי חזקוני בפירושו לעשרת הדיברות; והיא נתקבלה אחר-כך על-ידי כל המדקדקים.

30 בתקופה מאוחרת יותר חזר אר"ת והחליף את מערכת הרביעי במערכת האתנח. אך הוא לא החזיר אותה מערכת האתנח, שהנקדנים החליפוה במערכת הרביעי, אלא הוא החזיר מערכת אתנח, שירשה את מערכת הרביעי; שהרי מערכת האתנח נתפרשה לו כמערכת הרביעי; אף היא נקראת בטעם העליון ומצרפת את דיבר "אנכי" לדיבר "לא יהיה לך". והואיל ומערכת האתנח במשמעות זו היא בניגוד לכללי הטעמים — שהרי היא מקדימה שני אתנחים לסילוק — חזר אחר-כך רש"י והחליף את מערכת האתנח במערכת הרביעי.



לך" — משום שאלה הם שני הדיברות, ששמענו אותם מפי הגבורה. אך אין בטעם העליון שום מערכה, היוצרת את דיבר "אנכי" עצמו ואת דיבר "לא יהיה לך" עצמו.

אין ספק, ששיטה זו איננה נכונה; שהרי אין היא רק בניגוד לנוסח כתבי־היד, שלא הכירו כלל את מערכת הרביע, אלא אין היא מפרשת כהלכה אף את נוסח הנקדנים המאוחרים, שהוסיפו את מערכת הרביע. שהרי אין זה מתקבל על הדעת כלל, שמערכה הנקראת בטעם העליון רק תצרף דיברות, ולא תיצור דיבר. אולם מדקדק שאיננו נקדן איננו יכול ליישב בדרך אחרת את מערכת הרביע עם הטעמת דיבר "לא תחמד".

ועל־פי הדברים האלה יש להבין את שיטת הרוו"ה. גם רוו"ה קיבל את פירוש המדקדקים ביחס למערכת הרביע; אך הוא הסיק מפירוש זה מסקנה, שלא עלתה על דעת המדקדקים שלפניו. כי הדרך שהם יישבו בה את מערכת הרביע היא יפה גם ליישב בה את מערכת האתנח. שהרי אפשר לומר, שמערכת האתנח לא באה ליצור פסוק, הכולל את "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך", אלא היא באה רק לצרף את שני הפסוקים, ששמענו אותם מפי הגבורה, לדעת הרמב"ם. ונמצא אפוא, שלא רק מערכת הרביע ניתנת להתיישב עם הטעמת דיבר "לא תחמד", אלא גם מערכת האתנח ניתנת להתיישב עם מערכת הסילוק.<sup>31</sup>

פירוש זה של הרוו"ה איננו אלא מסקנה הגיונית מפירוש המדקדקים למערכת הרביע. אולם בעצם הפירוש הזה כבר נתערער האזיון שבין המערכות השונות; שכן הצד השווה שבין המסורה לבין הנקדנים המאוחרים, שכולם הכירו רק שתי מערכות של טעמים: מערכות הסילוק והאתנח — או מערכות הסילוק והרביע; ולפיכך יכלו לקרוא את האחת בטעם התחתון ואת חברתה בטעם העליון. אך רוו"ה הכיר שלוש מערכות של טעמים; ואי אפשר לקרוא בטעם התחתון ובטעם העליון יותר משתי מערכות של טעמים.

משום־כך חידש רוו"ה:<sup>32</sup> רק מערכת הסילוק לבדה ניתנה לקריאה, והיא

31 פירוש זה של מערכת האתנח לא עלה כלל על דעת המדקדקים שקדמו לרוו"ה; כי הללו פירשו את מערכת האתנח כמערכה המשמשת בטעם העליון, והמצרפת את דיבר "אנכי" לדיבר "לא יהיה לך"; והשווה הערה 30. נמצא, שחידושו של רוו"ה מתבטא בשני עניינים: הוא פירש את מערכת האתנח כמשמעה — כמערכה המצרפת את "אנכי" לאזהרת "לא יהיה לך" לבדה. נוסף על כך נהג בה כדרך שהמדקדקים שלפניו נהגו במערכת הרביע: אין היא מערכה היוצרת פסוק, אלא היא מערכה המצרפת פסוקים.

32 נראה מלשון רוו"ה, שהיה מגיע למסקנה זאת גם אלמלא האילוח הזה; שהרי הוא תוקף בחריפות את עצם הסברה, שהטעם העליון מחלק את הדיברות רק לתשעה חלקים; ולא עוד, אלא הוא גם מוכיח מלשון חזקוני, שמערכת הרביע נתקנה רק "לזיכרון". אולם

נקראת גם בטעם העליון וגם בטעם התחתון; בטעם העליון היא יוצרת את דיבר "אנכי", ובטעם התחתון היא יוצרת את פסוק "אנכי". ואילו מערכות האתנח והרביע לא נועדו לקריאה, אלא הן נתקנו רק "לזיכרון": מערכת הרביע מצרפת את שני הדיברות, ששמענו אותם מפי הגבורה, לדעת הרמב"ן; מערכת האתנח מצרפת את שני הפסוקים, ששמענו אותם מפי הגבורה, לדעת הרמב"ם. והעובדה, ששתי המערכות האלה לא ניתנו לקריאה, היא מובנת מאליה; כי הטעם התחתון בא ליצור פסוקים, והטעם העליון בא ליצור דיברות; ואילו שתי המערכות האלה לא באו ליצור פסוק או דיבר, אלא הן באו לצרף את הפסוקים או את הדיברות, ששמענו אותם מפי הגבורה; ולפיכך אין הן ראויות להיות נקראות — לא בטעם התחתון ולא בטעם העליון.

אין ספק, שגם פירוש זה איננו עולה יפה. אולם נראה, שרוו"ה התרחק מהכוונה המקורית של בעלי הטעמים עוד יותר מהמדקקים שלפניו. כי הללו כיוונו, לפחות, לדעת הנקדנים המאוחרים, שקראו את מערכת הסילוק בטעם התחתון ואת מערכת הרביע בטעם העליון; והם רק פירשו שלא כהלכה את משמעות מערכת הרביע: שוב לא הייתה זו מערכה היוצרת את הדיבר "אנכי ... מצותי", אלא הייתה זו מערכה המצרפת את שני הדיברות "אנכי" ו"לא יהיה לך". כנגד זה, רוו"ה לא כיוון כלל לא לדעת המסורה ולא לדעת הנקדנים המאוחרים. כי המסורה קראה את מערכת הסילוק בטעם העליון ואת מערכת האתנח בטעם התחתון; והנקדנים המאוחרים קראו את מערכת הסילוק בטעם התחתון ואת מערכת הרביע בטעם העליון; ואילו רוו"ה נהג לא כאלה ולא כאלה, אלא הוא קרא את מערכת הסילוק גם בטעם העליון וגם בטעם התחתון. ולא עוד, אלא הוא פירש שלא כהלכה גם את מערכות האתנח והרביע: שוב לא היו אלה מערכות היוצרות פסוק או דיבר והנקראות בטעם התחתון או בטעם העליון, אלא היו אלה מערכות המצרפות פסוקים או דיברות והנתונות רק "לזיכרון" בלבד. ודברים אלה אינם רק מוטעים — מבחינת המשמעות המקורית של מערכות האתנח והרביע — אלא אף אין הם מתקבלים על הדעת. שהרי אין זה מסתבר כלל, שהמסורה או הנקדנים ימסרו לנו טעמים, שלא נתקנו לקריאה, אלא נועדו רק "לזיכרון".

הראיה מלשון חזקוני איננה חזקה; וגם עצם הסברה, שיש מערכת טעמים שנתקנה רק "לזיכרון", היא דחוקה. משום כך מסתבר, שלא היה מעז לחדש את הסברה הזאת, אלמלא גילה, שכל שלוש המערכות של מאמר "אנכי" יכולות להתיישב יפה. והואיל ואי אפשר לקרוא את כל שלושתן במסגרת הטעם התחתון והטעם העליון, נאלץ לומר, ששתיים מהן נתקנו רק "לזיכרון".

ולסיום הדיון הזה עלינו לעמוד כאן עוד על התופעה התמוהה, העולה מכל מה שנתבאר כאן: המסורה מסרה לנו שתי מערכות טעמים לדיבר "אנכי"; אך שתי המערכות האלה שונות במרוצת הדורות עד לבלי-הכר. תחילה "תוקנו" בידי הנקדנים, ואחר-כך "נתפרשו" בידי המדקדקים. אולם התיקון היה רק שיבוש, וכל פירוש רק הוסיף שיבוש על שיבוש.

תופעה תמוהה זו נובעת מן העובדה, שהמסורה מסרה לנו שתי מערכות טעמים, הסותרות זו את זו בתפיסתן הפרשנית. עובדה זו יסודה בכך, ששתי המערכות האלה לא יצאו ממקור אחד, אלא מוצאו של הטעם התחתון הוא בארץ-ישראל, ואילו מוצאו של הטעם העליון הוא בבבל. המחלוקת שבין שתי המערכות האלה מצטרפת אפוא לשאר כל המחלוקות שבין מערבאי לבין מדנחאי; אלא שבדרך-כלל נוהגת המסורה להכריע בין השיטות החלוקות, ועל-פי רוב היא מכריעה כדעת מערבאי; ואילו כאן לא הכריעה המסורה בין הטעם התחתון של מערבאי לבין הטעם העליון של מדנחאי, אלא היא הציגה את שתי השיטות האלה זו בצד זו, וכך נתקבלו שתיהן במסגרת המסורה הטברנית.

והואיל ושתי המערכות האלה יצאו משני מקורות שונים, שוב אין להתפלא על הסתירות שביניהן. ונראה מכל האמור לעיל, שבני ארץ-ישראל היו חולקים על בני בבל בשני עניינים: בארץ-ישראל נהגו לקרוא את הטעם התחתון, המחלק את עשרת הדיברות לפסוקים; ואילו בבבל נהגו לקרוא את הטעם העליון, המחלק אותם לדיברות. אולם נוסף על המחלוקת הזאת — שאיננה, לאמיתו של דבר, אלא מחלוקת של מנהג — הייתה ביניהם גם מחלוקת פרשנית: בארץ-ישראל סברו, שהפסוק הראשון כולל את "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך", ולפיכך נהגו לקרוא שם בטעם התחתון את מערכת האתנח. לעומת זאת בבבל סברו, שהפסוק הראשון והדיבר הראשון כולל את "אנכי" לבדו, ולפיכך נהגו לקרוא שם בטעם העליון את מערכת הסילוק.

כל הדברים האלה נעלמו, כנראה, מעיני הנקדנים והמדקדקים, שמצאו לפנייהם את שתי המערכות האלה. כי הללו היו סבורים, ששתי המערכות האלה יצאו ממקור אחד, וההבדל שביניהן יכול להיות תלוי רק בהבדל הכללי שבין הטעם התחתון לבין הטעם העליון: שהטעם התחתון מחלק את עשרת הדיברות לפסוקים, והטעם העליון מחלק אותם לדיברות. אך אי אפשר, שתהיה ביניהן מחלוקת פרשנית.

וזו הסיבה לכל שרשרת הטעויות, שנעשו בהטעמת דיבר "אנכי". הנקדנים מצאו לפנייהם את מערכת האתנח, הנסתרת על-ידי מערכת הסילוק. אילו ידעו, ששתי המערכות האלה יצאו משני מקורות, היו מקבלים את הסתירה כמות שהיא. אך הם היו סבורים, שמקור אחד לשתי המערכות האלה, ושוב לא היו

יכולים לקבל את הסתירה שביניהן. לפיכך נאלצו להחליף את מערכת האתנח במערכת הרביע; בדרך זו של "תיקון" הנוסח כבר נתיישרה הסתירה מאלה. אולם, כדרכם של מתקנים, לא השלימו את מלאכתם — וכך השאירו אחריהם את עקבות תיקונם; שהרי לא הוסיפו את מערכת הטעמים, הדרושה — לאחר תיקונם — לדיבר "לא תחמד".

נוסח מתוקן זה הגיע אחר-כך לידי הפרשנים<sup>33</sup> והמדקדקים.<sup>34</sup> הללו מצאו לפניהם את מערכת האתנח של המסורה ואת מערכת הרביע של הנקדנים. אולם כל אחת משתי המערכות האלה נסתרת על-ידי מערכת טעמים אחרת: מערכת האתנח נסתרת על-ידי מערכת הסילוק, ואילו מערכת הרביע נסתרת על-ידי מערכת הטעמים של דיבר "לא תחמד". ברם, יש הבדל עקרוני בין שתי הסתירות האלה. הסתירה שבין מערכת האתנח לבין מערכת הסילוק היא סתירה בין הטעם התחתון לבין הטעם העליון, ואילו הסתירה שבין מערכת הרביע לבין טעמי דיבר "לא תחמד" היא סתירה במסגרת הטעם העליון עצמו; שהרי בדיבר "לא תחמד" הטעם העליון שווה לטעם התחתון. ומכאן היו המדקדקים יכולים להבין, שמערכת הרביע היא מוטעית;<sup>35</sup> שהרי הסתירה שבינה לבין טעמי דיבר "לא תחמד" איננה ניתנת להתיישר, ואילו הסתירה שבין מערכת האתנח לבין מערכת הסילוק מתיישרת מאלה; שהרי היא משקפת מחלוקת פרשנית בין שתי מערכות, שיצאו משני מקורות שונים.

אולם דברים אלה לא עלו על דעת הפרשנים והמדקדקים. שכן הללו לא ידעו כלל, שהטעם התחתון והטעם העליון יצאו ממקורות שונים; אלא הם היו סבורים, שמסורה אחת מסרה לנו את כל מערכות הטעמים של עשרת הדיברות. וכדרך שאי אפשר שתתגלה סתירה במסגרת הטעם העליון, כך אי אפשר, שתתגלה סתירה בין הטעם העליון לבין הטעם התחתון.

וכך היא תמיד דרכם של פרשנים, המגלים סתירה בין שתי מערכות שיצאו משני מקורות. אם אין הם מודים בקיומם של שני המקורות, על-כורחם הם מיישבים את הסתירה בדרך "פירוש"; והם עלולים להציע גם פירוש דחוק, שאיננו מתקבל על הדעת — ובלבד שתתיישר הסתירה; שהרי אי אפשר שתהיה סתירה בין שתי מערכות שיצאו ממקור אחד.

وهוא הדבר שאירע גם כאן. המדקדקים ראו, שמערכת האתנח נסתרת על-ידי

33 כגון חזקוני; ראה הערות 9, 12, 29, 32.

34 כגון א"ת, מ"ש, רש"ד ורורי; ראה הערות 4, 10, 30, 31, 32.

35 הם היו יכולים לעמוד על כך גם על-פי הכללים התחביריים של הטעמים (והשווה גם הערה 8); אולם כבר אמרנו לעיל, שכללים אלה לא היו נהירים להם.

מערכת הסילוק, ומערכת הרביע — על-ידי טעמי "לא תחמד". אילו ידעו, שמערכות הסילוק והאתנח יצאו משני מקורות שונים, הייתה הסתירה שביניהן מתיישבת מאליה; ואילו הסתירה שבין מערכת הרביע לבין טעמי דיבר "לא תחמד" הייתה מוכיחה את שיבושה של מערכת הרביע. אך הואיל ולא הכירו את המקורות השונים של מערכות האתנח והסילוק, הייתה דרך זו חסומה בפניהם. משום-כך נאלצו לתרץ את הסתירות האלה בדרך "פירוש". תחילה פירשו את מערכת הרביע כמערכת המצרפת דיברות — וכך תירצו את הסתירה שבינה לבין טעמי "לא תחמד"; אחר-כך פירש ר"ה את מערכת האתנח כמערכת המצרפת פסוקים — וכך תירץ את הסתירה שבינה לבין מערכת הסילוק. אולם כתוצאה מכך נאלצו לדחוק ולומר, שהטעם העליון מצרף דיברות — או שהמסורה מסרה לנו מערכות טעמים, שנועדו רק "לזיכרון". אף-על-פי-כן נתנו את הפירושים האלה; כי האפשרות האחרת — שמערכות האתנח והסילוק יצאו ממקורות שונים, ויש ביניהן מחלוקת פרשנית — לא עלתה על דעתם כלל.

ואותה שיטה הרמוניסטית, המיישבת כל סתירה בדרך "פירוש" — במקום תלות אותה במחלוקת שבין המקורות — הייתה מוצדקת בייחוד בסוגיה זו של טעמי עשרת הדיברות. שהרי המחלוקת הפרשנית שבין מערכות האתנח והסילוק גוררת אחריה מחלוקות ביחס לחלוקת הדיברות לעשרה. אולם כבר פשטה בישראל החלוקה המקובלת, המיוצגת על-ידי מערכת הסילוק. שיטה זו הייתה ידועה לכול, והיא הייתה מוחזקת שיטה יחידה של חלוקת עשרת הדיברות. ולפיכך לא העלו על דעתם כלל, שיש בישראל גם שיטות אחרות של חלוקת עשרת הדיברות; קל וחומר שלא עלה על דעתם, ששיטות "חיצוניות" אלה מיוצגות על-ידי המסורה עצמה. משום-כך לא יכלו לקבל את ההנחה, שמערכות האתנח והסילוק יצאו ממקורות שונים, והן חלוקות ביניהן ביחס לעצם השיטה של חלוקת עשרת הדיברות!

## ו. מנהגי הקריאה של הטעם העליון והטעם התחתון

נוסיף עתה עוד דברים אחדים על מנהג ישראל ביחס לטעם התחתון ולטעם העליון. בתקופה המאוחרת נתקבלו מנהגים שונים בין העדות: האשכנזים נוהגים לקרוא את הטעם העליון רק בחג השבועות, ואילו הספרדים נוהגים לקרוא את הטעם העליון בכל קריאה בציבור.<sup>36</sup> מנהגים אחרים היו מקובלים בתקופת

36 הדברים האמורים כאן על מנהג האשכנזים והספרדים מפורשים בדברי רש"ד ור"ה. אולם לא כל הספרדים נוהגים על-פי המנהג המיוחס להם. וחילוקי המנהגים האלה עדיין טעונים

המסורה. וכאן יש להזכיר תחילה את ההטעמה הכפולה, המצויה במעשה ראובן שבפרשת וישלח (בר' לה, כב, כג). הטעם התחתון קורא שם שני פסוקים, ואילו הטעם העליון קורא פסוק אחד. וזה נוסח מעשה ראובן על-פי המסורה:

וַיְהִי בִשְׁכֵן יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ הַחֵלָף רְאוּבֵן וַיִּשְׁכַּב אֶת-בִּלְהָה פִּילְגָשׁ אִבּוֹ וַיִּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל וַיְהִי בְנֵי-יַעֲקֹב שָׁנִים עָשָׂר.<sup>37</sup>

שתי ההטעמות של עשרת הדיברות ושל מעשה ראובן נתקבלו בדרכים שונות בחוגי המסורה. וכאן יש להבדיל בין שלוש שיטות:

שיטה אחת משתקפת במספרים, שנמסרו במסורה על מניין פסוקי הספרים. המספרים, שנמסרו על פסוקי ספר שמות (1209) ודברים (955), הם נכונים, אם קוראים את עשרת הדיברות כשנים עשר פסוקים — על-פי הטעם התחתון; והמספר שנמסר לספר בראשית (1534) הוא נכון, אם קוראים את מעשה ראובן כשני פסוקים — על-פי הטעם התחתון. נמצא אפוא, שכל המספרים האלה משקפים את שיטת הטעם התחתון.

שיטה אחרת משתקפת במספרים, שנמסרו במסורה על פסוקי הפרשות. המספרים, שנמסרו על פסוקי פרשת יתרו (72), ואתחנן (119), הם נכונים, אם קוראים את עשרת הדיברות כעשרה פסוקים — על-פי הטעם העליון; והמספר שנמסר לפרשת וישלח (154) הוא נכון, אם קוראים את מעשה ראובן כשני פסוקים — על-פי הטעם התחתון.

שיטה שלישית משתקפת בנוסח כתב-היד העתיקים. סימני הטעם התחתון קודמים שם לסימני הטעם העליון — בעשרת הדיברות; וסימני הטעם העליון קודמים לסימני הטעם התחתון — במעשה ראובן. סתירה זו מתיישבת על-ידי ההנחה, שהנקדנים הקדימו בכל מקום את הטעם שהיה מקובל עליהם. ונראה מכאן, שהטעם התחתון היה מקובל עליהם בעשרת הדיברות, והטעם העליון — במעשה ראובן.

וכך עלו בידינו שלושה מנהגים ביחס לקריאת הפרשות המוטעמות בשני טעמים: מוני הפסוקים של הספרים קראו בכל מקום על-פי הטעם התחתון; מוני הפסוקים של הפרשות קראו בעשרת הדיברות על-פי הטעם העליון, ובמעשה ראובן — על-פי הטעם התחתון; היפוכו של דבר — הנקדנים של כתב-היד הטברניים: הללו קראו בעשרת הדיברות על-פי הטעם התחתון, ובמעשה ראובן — על-פי הטעם העליון.

מחקר. מכל מקום, בעדה האשכנזית הדברים מאושרים, כמיטב ידיעתי: הנוהגים כמנהג אשכנז קוראים בדרך-כלל את הטעם התחתון (פרט לחג השבועות), והנוהגים כמנהג ספרד (החסידים) קוראים בציבור תמיד את הטעם העליון.

37 זה נוסח הטעמים בכ"י ששון 507. בכ"י לינגרדאד הקריאה איננה ודאי גמור.

העובדה, שגם מוני הפסוקים של הפרשות וגם הנקדנים של כתבי-היד הבדילו בין עשרת הדיברות לבין מעשה ראובן, ניתנת להתבאר. ידוע לנו, שגם מערבאי ומדנחאי נהגו להבדיל בין הפרשות האלה: מערבאי קראו את עשרת הדיברות על-פי הטעם התחתון ואת מעשה ראובן על-פי הטעם העליון; היפוכו של דבר — מדנחאי; הללו קראו את עשרת הדיברות על-פי הטעם העליון, ואת מעשה ראובן על-פי הטעם התחתון. ועל-פי זה יתיישבו גם המנהגים הסותרים, שנזכרו לעיל.

מסתבר, שמניין פסוקי הפרשות יצא מבית מדרשם של מדנחאי; שהרי עצם חלוקת התורה לפרשות איננה אלא מנהג בני בבל. מובן אפוא, שמניין פסוקי הפרשות מתאים בכל מקום למנהג מדנחאי — גם בעשרת הדיברות וגם במעשה ראובן. כנגד זה הנקדנים של כתבי-היד נהגו כמנהג ארץ ישראל, שהרי כל המסורת הטברנית שבידם היא מסורת ארץ ישראל. מובן אפוא, שהם שמו את סימני הטעמים על-פי השיטה המתאימה למנהג מערבאי.

אולם חשיבות יתירה נודעת למנהג, המשתקף במספרי הפסוקים של הספרים. מספרים אלה קודמים, כנראה, למספרים שנמסרו ביחס לפסוקי הפרשות — כדרך שהספרים עצמם קודמים לפרשות. והואיל והמספרים שנמסרו ביחס לספרים מתאימים תמיד לטעם התחתון, הרי נראה מכאן, שהטעם התחתון משקף בכל מקום את המנהג הקדום של קריאת התורה. ודבר זה מסתבר גם מסיבה אחרת. שכן רק הטעם התחתון עולה יפה על-פי פשוטו של המקרא ועל-פי מנהגו הרגיל, ואילו צירוף הפסוקים של הטעם העליון הוא רחוק מדרך הפשט — או מנוגד למנהג הרגיל של הפסוקים. בעשרת הדיברות הוא יוצר פסוקים קצרים וארוכים — בניגוד למנהג המקובל במקרא; ואילו במעשה ראובן הוא מתאים רק למדרשו של הפסוק, ולא לפשוטו. והואיל ונגינת הטעמים משקפת כמעט תמיד את פשוטו של המקרא, יש להניח, שהיו קוראים גם פסוקים אלה על-פי הטעם התחתון בלבד.

קדמות הקריאה על-פי הטעם התחתון מוכחת גם מעצם שמו. כי הוא נקרא בתקופת המסורה "טעמא קדמא"<sup>38</sup> — גם במעשה ראובן וגם בעשרת הדיברות; הווה אומר: הוא הטעם הראשון, הנהוג מקדמת דנא.

ואפשר להוכיח את קדמותו של הטעם התחתון גם על-פי כללי הטעמים. שכן הטעם התחתון מתאים בכל מקום לכללים התחביריים של הטעמים; ואילו הטעם העליון עובר על הכללים האלה במקומות שונים; וניכר במקומות האלה, שהוא הורכב בתקופה מאוחרת על-גבי הטעם התחתון.

38 כך הוא נקרא בכ"י ששון 507 (גם במעשה ראובן); והשווה הערה 2.

דבר זה ניכר בייחוד במעשה ראובן. מערכת הסילוק של הטעם התחתון היא שלמה בכל הפסוק; כנגד זה, מערכת האתנח של הטעם התחתון הושלמה רק בקטע שמ"וילך" ועד "ישראל"; ואילו הקטע שבתחילת הפסוק — מ"ויהי" ועד "ההוא" — מוטעם בטעמים המתאימים מבחינה תחבירית רק למערכת הסילוק. נמצא, שהיחס שבין הטעם העליון לבין הטעם התחתון שבמעשה ראובן דומה בדיוק ליחס שבין מערכת הרביע לבין מערכת האתנח שבעשרת הדיברות. וכשם שמערכת הרביע של עשרת הדיברות היא מאוחרת בלא ספק, כן גם הטעם העליון של מעשה ראובן.

וכעין זה אנחנו מוצאים גם במקומות שונים בעשרת הדיברות. בדיבר "לא יהיה לך" היה האתנח של הטעם העליון ראוי לבוא בתיבת "לארץ" או "תעבדם"; ובדיבר "זכור" היה האתנח ראוי לבוא בתיבת "בשעריך". ונראה, שתיבות אלה הוטעמו כדרך שהוטעמו כדי להשוות את הטעם העליון לטעם התחתון בהמשך הדיבר (מתיבת "כי" ואילך).<sup>39</sup> ונראה מכל זה, שהטעם העליון הוא טעם מאוחר, שהורכב על-גבי הטעם התחתון.

ודבר גדול למדנו מכל זה על חלוקת עשרת הדיברות. כבר הזכרנו את הדעה המקובלת, שהחלוקה "המסורתית" כוללת בדיבר הראשון רק את "אנכי ... עבדים". אולם אף-על-פי ששיטה זאת משתקפת באמת במכילתא ובתרגום המיוחס ליונתן, אין זו השיטה היחידה של המסורה. היא נתקבלה במסגרת המסורה רק בטעם העליון, המשקף את מנהג בני בבל. אך שיטה אחרת נתקבלה בטעם התחתון, המשקף את מנהג בני ארץ ישראל. אותה שיטה כוללת בדיבר הראשון לפחות, את "אנכי ... על פני"; וזו היא, כנראה, השיטה המקורית של המסורה!

ונסיף כאן עוד דבר על המנהג המאוחר של קריאת עשרת הדיברות. כבר הזכרנו את ההבדל שבין מנהג האשכנזים לבין מנהג הספרדים. הצד השווה

39 בדיבר "זכור" ההסבר הזה מרווח פחות; שכן, אילו הוטעם אתנח בתיבת "בשעריך", היה הטעם העליון דומה לטעם התחתון בקטע שמ"לא תעשה" ועד "בשעריך". אך מספר התיבות שבקטע הזה הוא מחצית מספר התיבות שבקטע שמ"כי ששת" ועד סוף הדיבר. ואולי משום כך העדיפו להשוות את הטעם העליון לטעם התחתון בקטע שבסוף הדיבר. ויש לציין עוד: גם בדיבר "שמור" הטעם העליון איננו מכוון: תיבת "אלהיך" השנייה ראויה הייתה להיות מוטעמת בזקף. ואפשר, שהטעימו אותה ברביע כדי להשוות את הטעמת דיבר "שמור" להטעמת דיבר "זכור" בקטע "ויום השביעי שבת לה' אלהיך". אולם גם אם ההסבר שניתן כאן לטעם העליון איננו מכוון, הרי העובדה בעינה עומדת: הטעם העליון הושם במקומות שונים בניגוד למנהג הרגיל של טעמי המקרא. ויש בכך משום רוכחה למוצאו המאוחר.



שבשני המנהגים האלה, שהם נותנים ביטוי גם לטעם התחתון וגם לטעם העליון. ואף-על-פי-כן יש הבדל בין המנהגים, והבדל זה עשוי להתבאר על-פי האמור לעיל. מנהגי הספרדים מושפעים יותר ממנהג בני בבל. משום כך הם קוראים בדרך-כלל את הטעם העליון — כמנהג מדנחאי, והם נותנים ביטוי לטעם התחתון רק בקריאת היחיד. כנגד זה, מנהגי האשכנזים מושפעים ממנהג בני ארץ ישראל; משום כך הם קוראים בדרך כלל את הטעם התחתון, ורק בחג השבועות הם נותנים ביטוי לטעם העליון.<sup>40</sup>

ומנהג זה של האשכנזים יש לתת בו טעם לשבח. כי כבר אמרו, שאין קדושת עשרת הדיברות יתירה על קדושת שאר כל דברי תורה; שכולם ניתנו מרוצה אחד ונכתבו בתורה הנתונה מסיני. ואף-על-פי-כן יש הבדל בין עשרת הדיברות לבין שאר כל המצוות הכתובות בתורה. שכל המצוות נאמרו תחילה כתורה שבעל-פה — מפי ה' אל משה; ורק אחר-כך נכתבו בתורה שבכתב — מפי ה' ביד משה. ומבחינה זו יתירים עשרת הדיברות משאר כל המצוות; שהרי תחילת אמירתם לא הייתה אל משה בלבד, אלא הם נאמרו אל כל עם ישראל במעמד קדוש, ורק אחר כך נכתבו בתורה שבכתב יחד עם כל המצוות.

ונראה, ששני הטעמים שבידינו משקפים את שתי הבחינות האלה של עשרת הדיברות. מסתבר, שהם נאמרו כעשרה דיברות במעמד הר סיני, וכעשרה דיברות נכתבו אחר כך על הלוחות, שבאו להנציח את המעמד הזה. וכן הוא אומר: ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים ויכתבם על שני לוחות אבנים (דב' ד, יג). אולם כשנכתבו אחר כך בתורה, הם חזרו ונתקדשו בקדושת תורה שבכתב. ומשנצטרפו לתורה שבכתב, נתחלקו גם לפסוקים — כשאר כל דברי ה' הכתובים בתורה.

וכל זה בא לידי ביטוי במנהג האשכנזים של קריאת עשרת הדיברות. בחג השבועות קוראים את עשרת הדיברות של מעמד הר סיני, ולפיכך מחלקים אותם לעשרה דיברות — על-פי הטעם העליון. אך בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן קוראים את הדיברות כמצוות הכתובות בתורה שבכתב, ולפיכך קוראים אותם כשהם מחולקים לפסוקים — כשאר כל דברי ה' שבתורה.